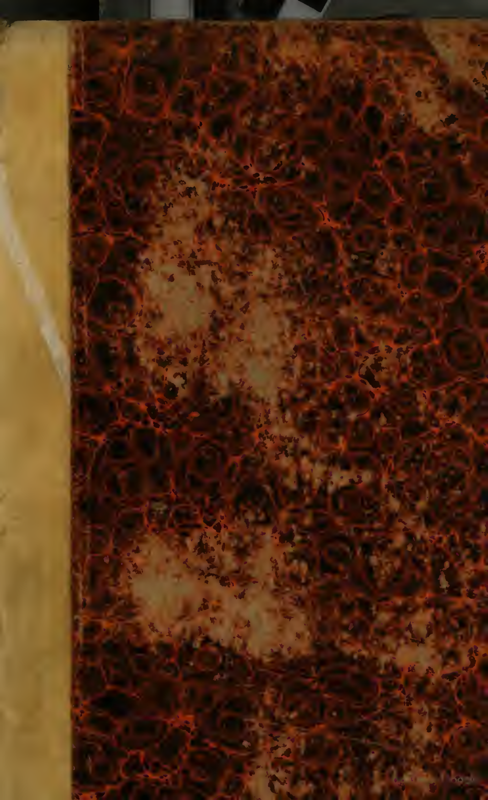
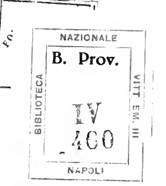



NAZIONALE
B. Prov.
BIBLIOTECA
VITT. EM. III
IV
400
NAPOLI


BIBLIOTECA PROVINCIALE
Armadio
Palchetto
Num.° d' ordine
12597

ÉTUDES ORIENTALES

Paris. — Imprimerie Wittersheim, rue Montmorency, 8.



ÉTUDES ORIENTALES

PAR

ADOLPHE FRANCK

MEMBRE DE L'INSTITUT, PROFESSEUR AU COLLÉGE DE FRANCE



PARIS
MICHEL LÉVY FRÈRES, LIBRAIRES-ÉDITEURS
RUE VIVIENNE, 2 BIS

1861

AVANT-PROPOS

Voici, en quelques mots, l'origine de ce volume.

Appelé, en 1855, à la chaire de droit naturel du Collége de France, j'ai commencé ma nouvelle tâche par l'histoire du droit dans la plus haute antiquité, parmi les peuples qui furent nos premiers instituteurs, chez les vieilles nations de l'Orient. Je consacrai à ce sujet une série de leçons qui, débarrassées des formes de l'enseignement, sont devenues la première partie et le morceau le plus étendu de ce recueil. Il était destiné à faire corps avec une histoire générale, aujourd'hui presque terminée, du droit naturel, ou des idées que la philosophie et le sentiment religieux ont fournies successivement à la législation et à la jurisprudence. Mais, une fois en Orient, dans cette patrie des enchantements et du mystère qu'a longtemps habitée ma pensée et où tout

s'enlace dans un réseau magique, mon dessein n'a pu tenir contre le charme de l'attraction. Je me suis demandé si la législation et la morale des peuples orientaux pouvaient être séparées de leurs religions, de leurs systèmes philosophiques, des lois qui ont présidé à la formation de leurs langues, c'est-à-dire de la constitution même de leur intelligence, du tour naturel de leur génie, et j'ai groupé autour de l'objet principal de mes recherches des études d'un autre ordre, les unes déjà anciennes, les autres récentes, qui s'y rattachent par des liens de toute espèce, et qui m'ont paru lui prêter une lumière indispensable.

Parmi ces appendices on trouvera d'abord un tableau sommaire, mais complet, si je ne me trompe, de toutes les opinions religieuses et philosophiques de la Perse, tant celles qui ont précédé que celles qui ont suivi l'avénement de Zoroastre et la promulgation du Zend-Avesta. Je n'ai pas besoin de dire à quel point ces opinions sont intéressantes pour un esprit curieux de remonter jusqu'à l'origine et de suivre tous les développements d'une loi qui a tant d'analogie avec celle de l'Ancien Testament, qui enseigne comme elle la création, l'unité du genre humain, la séduction du premier couple par la ruse du serpent, la résurrection des corps, et qui, après avoir duré presque autant qu'elle, a su, à son exemple, se

maintenir debout, en dépit des plus cruelles persécutions.

Après le résumé des opinions religieuses et philosophiques de la Perse, vient un fragment d'histoire, écrit il y a déjà quelques années et présenté, sous forme de mémoire, à l'Académie des sciences morales et politiques, sur l'état politique et religieux de la Judée dans les derniers temps de sa nationalité. Ce fragment trouve ici sa place naturelle ; il est même nécessaire, j'oserai le dire, à l'explication d'un fait que l'étude seule des législations ne peut pas nous fournir, et qui la complète. Il y a un frappant contraste entre la religion des Juifs et leur nationalité. La première, avec la race qui a mis en elle son orgueil et sa vie, a résisté, pendant quatre mille ans, à des causes de destruction telles que n'en a jamais rencontrées aucune croyance ni aucun peuple. La seconde, toujours faible, toujours menacée ou asservie, semble réservée dès sa naissance à la terrible catastrophe par laquelle elle a fini. Au risque de scandaliser les âmes charitables qui ne peuvent vivre sans maudire, et qui ont fait le Dieu de l'Évangile à leur image, j'ai montré que, d'une part, les dogmes et la morale, de l'autre, les institutions et l'histoire des Israélites suffisent, sans la fantasmagorie d'une réprobation divine, pour nous rendre compte de leur double destinée, et que le châtiment, s'il

avait existé, aurait commencé plusieurs siècles avant le crime.

La race hébraïque, après avoir vu naître dans son sein le christianisme, après avoir partagé avec la partie la plus civilisée du genre humain l'héritage sacré de sa foi et de ses Écritures, est si loin d'avoir épuisé la séve de son génie et d'être entrée, selon l'expression biblique, dans l'ombre de la mort, qu'elle prend une part aussi active qu'originale à la grande œuvre du moyen âge, à la conciliation de la raison avec la foi par la philosophie scolastique. C'est ce qu'établissent suffisamment les deux notices consacrées à Maïmonide et à Avicébron : Maïmonide et Avicébron! deux noms que n'ignorait aucun philosophe chrétien du XIIIe siècle, et autour desquels semblent tourner les discussions les plus importantes de cette mémorable période de la pensée humaine, de cette époque à la fois si croyante et si avide de savoir.

Dans les trois morceaux de critique qui ont pour titres : *les Langues sémitiques, le Cantique des Cantiques, un Nouveau système d'exégèse,* il est question, non des restes dispersés du peuple de Dieu et du rôle qu'ils ont joué dans l'histoire de la pensée comme dans celle de la foi, mais de l'Orient en général, tel qu'il nous apparaît dans les récits, dans les textes et dans la langue de l'Écriture. Dans l'intérêt même et par les procédés du

libre examen, dont je me déclare un partisan décidé, j'ai voulu montrer ce qu'il y a de chimérique et d'arbitraire dans cette exégèse allemande qui a trouvé parmi nous de récents imitateurs; j'ai essayé de défendre l'austère simplicité et l'originalité sublime des monuments bibliques contre les modernes fantaisies qu'on s'est plu quelquefois à introduire à leur place, au nom d'une linguistique romanesque ou téméraire. En rapprochant les résultats opposés de ces libres interprétations, en montrant qu'avec de l'esprit et de l'imagination on peut trouver dans la Bible ou des opéras-comiques ou les mystères ineffables d'une science contemporaine de la création, je me suis proposé de détruire une exagération par une autre et de faire prévaloir sur tous ces systèmes le sens naturel, le sens historique des livres saints.

Malgré les rapports que je viens de signaler, je n'attribuerai point à ces études une unité de composition qui leur est étrangère; mais elles se tiennent et se suivent par leurs résultats; elles conduisent à des conclusions tellement liées entre elles, et, si l'on peut parler ainsi, tellement solidaires, qu'il suffit de les ajouter les unes aux autres, n'importe dans quel ordre, pour en composer un corps de doctrine, ou tout au moins un symbole de foi, de foi morale et phi-

losophique, parfaitement conséquent avec lui-même.

Elles montrent que le panthéisme ou, de quelque nom qu'on l'appelle, la confusion de l'homme et de la nature, la confusion de la nature et de Dieu, loin d'être le couronnement de la science et le dernier mot de la raison, n'est que le degré le plus infime du sentiment et de la pensée; car, dans toute société où cette confusion existe et a reçu de la religion de l'État une consécration publique, il n'y a que lâche servitude et despotisme dégradant, abandon de soi-même et oppression des autres, une égale indifférence chez celui qui souffre l'iniquité et chez celui qui l'accomplit.

Elles montrent que les progrès de la justice dans ce monde ou les conquêtes du droit sur la force se développent dans la même mesure que l'idée de la liberté, soit de la liberté divine, soit de la liberté humaine, soit de toutes deux à la fois; que là où la liberté est complétement niée ou méconnue, comme dans les vieilles croyances brahmaniques, ou dans le culte encore plus ancien des forces aveugles de la nature, l'homme n'est qu'une chose, Dieu n'est qu'un mot, et il n'y a pas lieu d'avoir plus de respect pour l'un que pour l'autre; que, dès que la liberté commence à apparaître dans les dogmes de la religion, elle ne tarde pas à se montrer dans la sphère de la morale et même dans les institutions civiles;

qu'il suffit à l'homme de reconnaître parmi les principes de l'univers une cause intelligente, un esprit de lumière et de sagesse qui lutte contre les ténèbres, pour qu'il trouve en lui-même une pareille puissance et qu'il revendique avec sa responsabilité au moins une partie de ses droits; mais qu'il n'y a de droit absolu, de règles absolues d'humanité et de justice dans la conscience des nations, qu'avec l'idée de la liberté complète ou la foi en un Dieu créateur, maître de la nature comme de lui-même, et dont l'homme, dans les limites de sa volonté, est la parfaite image.

Elles recueillent la protestation de l'histoire contre cette théorie avilissante des races qui, ne voyant dans l'âme qu'un effet du corps et dans l'esprit que la puissance même de la matière, réduit tous les objets de notre foi, de notre pensée, de notre amour, la religion, la morale, la philosophie, la politique, la poésie, l'art, à une simple question de couleur et de forme, de latitude et d'angle facial, et ne trouve d'autre explication à la diversité des idées, des croyances, des sentiments, des facultés, des mœurs, que les propriétés du sang dont nous avons hérité. Ne vous demandez pas s'il y a un seul Dieu ou s'il y en a plusieurs, ou si la nature elle-même ne serait point, par hasard, la seule divinité qui existe; s'il faut prendre pour règle de votre vie le devoir, l'intérêt

ou le plaisir ; si l'ordre social repose sur la justice et sur la liberté, ou s'il a pour principe la domination et la servitude, vous serez fatalement amené à une opinion ou à une autre, selon que vous aurez dans les veines du sang indien ou sémitique, ou chamique ou couschite. Eh bien ! le spectacle que nous présentent la succession des religions et des philosophies et la marche de l'esprit humain dans les contrées le plus anciennement civilisées de l'Orient est une éclatante réfutation de cette doctrine. Nous voyons des peuples d'origine sémitique se plonger avec une sorte de fureur dans les grossières ivresses du polythéisme et y retourner, après même que la vérité a lui pour eux, comme à leur état naturel. Nous voyons des peuples d'origine indienne ou indo-européenne s'élever, par un effort spontané de leur génie, aux principes du plus pur spiritualisme et de la plus austère morale. Pythagore, Socrate, Platon, Xénophon, ne descendaient pas, que je sache, des Arabes ou des Juifs. Zoroastre lui-même, tout arien qu'il est, enseigne le dogme de la création et le triomphe définitif de l'esprit, personnifié dans Ormuzd, sur la matière, représentée par Ahrimane. Confucius, dont la doctrine est devenue la philosophie officielle, mais peu pratiquée, hélas! d'un empire de quatre cents millions d'âmes ; Confucius est-il de race chamique ou couschite? Je n'en sais rien ; mais il n'est

ni indien ni sémite, et cependant sa morale, sans avoir rien emprunté à personne, réunit quelques-unes des plus généreuses maximes du stoïcisme à ce précepte qu'on dirait traduit de la Bible : « Celui qui est attentif à ne rien faire aux autres de ce qu'il ne voudrait pas qu'on lui fît, n'est pas loin de la loi. Ce qu'il désire qu'on ne lui fasse pas, qu'il ne le fasse pas lui-même aux autres[1]. »

La diversité des races, qu'il est d'ailleurs impossible de nier, et à laquelle se lie une des plus grandes forces de la civilisation, un des plus grands charmes de la société, la diversité des aptitudes et des génies, ne porte donc aucune atteinte à l'unité morale et intellectuelle du genre humain, ou, ce qui est la même chose, à l'universalité des lois de la raison et de la conscience. Comment en douter sérieusement quand on voit, pendant les trois siècles qui ont précédé l'avénement du christianisme, toutes ces nations et toutes ces idées qu'on nous montre comme si inconciliables, se rechercher et se pénétrer les unes les autres, le Juif s'assimiler la philosophie grecque et la revendiquer comme un larcin fait à ses propres traditions, le Grec s'enquérir de la philosophie des barbares, des croyances religieuses de la Perse, de l'Inde, de la Chaldée, de tous les peuples de l'Asie, et tous en-

[1] Voyez plus loin, p. 192.

semble, comme par un suprême effort, préparer les voies à l'unité de la civilisation chrétienne? Ce qu'on appelle la civilisation chrétienne (je ne dis pas le christianisme, que j'ai voulu expressément laisser en dehors de ces discussions), est-ce donc une chose si simple qu'un œil exercé n'y puisse pas reconnaître ces antiques éléments?

C'est justement cette communauté d'esprit, cette communauté de principes, bien supérieure à celle du sang, sans lui être contraire, qui nous fait espérer que l'Occident, dans un jour peut-être prochain, pourra rendre à l'Orient la lumière et les bienfaits qu'il en a reçus; mais je doute que ce soit en l'empoisonnant avec l'opium anglais, en le foudroyant avec nos canons rayés, en livrant au pillage et aux flammes les plus rares productions de son génie et en lui refusant tous les sentiments, tous les caractères, par conséquent tous les droits de l'humanité. A en croire certains écrivains, un Indien, un Chinois, un Bouddhiste, ne sont pas des hommes; ils n'ont ni la raison, ni le cœur, ni le cerveau faits comme les nôtres. Nous reconnaissons encore ici, non plus sous la forme d'un système, mais sous les traits de la passion et de l'orgueil, cette théorie implacable des races, qui n'est pas moins contraire à la religion qu'à la saine philosophie. Il ne serait cependant pas hors de propos, quand on se propose de propager la loi de l'Évangile, de

donner quelque crédit au dogme de la fraternité humaine.

Il aurait été plus habile, peut-être, de laisser le lecteur tirer lui-même toutes ces conséquences. Mais l'habileté est d'un moindre prix, à mes yeux, que la franchise. Les principes que je viens d'exposer sont précisément la cause que j'ai voulu servir. Et malgré le discrédit, ou plutôt à cause du discrédit où ils sont tombés dans un certain monde, plus épris de nouveauté que de vérité, j'ai cru nécessaire de les inscrire en tête de ce livre. Ceux qui les repoussent de parti pris auront été avertis et pourront se dispenser d'aller plus loin. Ceux qui ne cherchent que la vérité sauront à qui ils ont à faire et dans quelle mesure ils devront se tenir sur leurs gardes.

AD. FRANCK.

Paris, le 20 mai 1861.

ÉTUDES ORIENTALES



LE DROIT

CHEZ LES ANCIENNES NATIONS DE L'ORIENT

Hobbes et Pascal, le matérialisme et le fanatisme, se sont réunis pour soutenir que la force est la seule règle naturelle de l'homme, et que, livrés à nous-mêmes, nous sommes condamnés à ignorer jusqu'au nom de la justice, à n'avoir aucun discernement du bien et du mal. Depuis le XVII[e] siècle, cette doctrine a trouvé un grand nombre de défenseurs, moins encore chez les philosophes héritiers de Hobbes que parmi ces théologiens intraitables, au fond incurables sceptiques, qui ne trouvent de sécurité pour la foi que dans le silence absolu de la rai-

son et dans la destruction de tout sentiment moral. Mais tous leurs sophismes sont impuissants contre une vérité aussi claire que le jour : c'est que l'homme, ainsi que les autres êtres de la création, l'homme moral aussi bien que l'homme physique, apporte avec lui ses lois, c'est-à-dire les conditions de son existence, de son perfectionnement, de son bonheur, dont l'idée ou tout au moins le sentiment se développe en lui à mesure qu'il pénètre plus avant dans la vie, qu'il fait un usage plus complet de ses facultés, que ses affections et son intelligence prennent un ascendant plus marqué sur ses instincts matériels. Ce sont ces lois primitives, en tant qu'elles s'appliquent à nos relations mutuelles les uns avec les autres ; ce sont ces règles de la société créées avec le genre humain, universelles et invariables, qui constituent à proprement parler le droit : car en dehors de ce cercle il n'y a de place que pour la coutume et pour des institutions temporaires, plus ou moins violentes, œuvre des circonstances ou de la force. Aussi je n'accepte pas la distinction généralement établie entre le droit naturel et le droit positif. De même qu'il n'y a qu'une vérité, une raison, une conscience, de même il n'y a qu'un droit, nécessairement pris dans la nature, même quand la nature s'est obscurcie à nos yeux, et réclame, pour se faire reconnaître, des moyens extraordinaires. Les lois écrites, à moins qu'elles n'en soient la consécration extérieure, avec un sentiment réfléchi de leur origine et de leur fin, ne doivent point porter le même nom ; il ne faut pas que le droit soit confondu avec la jurisprudence.

Ainsi compris, le droit n'existe pas seulement dans la raison du philosophe et dans la conscience de l'homme

de bien ; il se manifeste à différents degrés, tantôt sous une forme, tantôt sous une autre, mais parfaitement reconnaissable, dans toutes les œuvres de l'esprit humain, dans tous les actes qui peuvent servir d'interprètes à la pensée, dans les institutions politiques, dans les lois civiles, dans les croyances religieuses et jusque dans les créations, si capricieuses en apparence, de la poésie et de l'art. Quelle que soit la violence des faits extérieurs, quel que soit l'abaissement même du caractère ou de l'intelligence, l'âme ne perd pas sa divine empreinte : le sentiment de sa dignité et de sa valeur, l'idée et l'espérance de la justice, attendent souvent, pour éclater, les derniers excès de l'iniquité, et, commençant par les victimes, s'étendent de proche en proche aux persécuteurs. Aussi, malgré le discrédit où sont tombées de nos jours ces études générales par suite de l'abus qu'en ont fait des esprits amoureux de l'abstraction, rien ne serait plus intéressant, plus instructif, plus consolant pour l'humanité, plus religieux même, qu'une histoire du droit qui serait tirée non-seulement de la législation et de la philosophie, mais de tous les monuments réunis de la civilisation humaine. Je me suis proposé ici une tâche moins vaste et mieux proportionnée à mes forces. Je veux seulement montrer dans quelle mesure et sous quelles formes le droit s'est fait jour chez les premiers peuples de l'Orient ; comment il a pénétré dans les traditions, dans les mœurs, dans les dogmes et les institutions mêmes de ces races réputées immobiles, qui nous semblent faites pour l'esclavage ou pour de stériles contemplations ; et combien, pour certaines règles d'humanité, d'abnégation, de dignité dans les mœurs, de dévouement général,

l'Orient est resté supérieur à Rome et à la Grèce, c'est-à-dire aux peuples les plus civilisés de l'Occident.

En général, les idées qu'on peut regarder comme la source même du droit et comme ses conditions les plus nécessaires, les idées de justice, d'humanité, d'obligation réciproque, de dignité morale, sont d'autant plus distinctes et plus inébranlables dans notre esprit, que nous avons une conscience plus parfaite de notre liberté, ou que nous apercevons plus clairement en nous les attributs de la personne humaine, les caractères d'un être libre et responsable. Pour se convaincre de cette vérité, en attendant que l'histoire nous l'impose comme un fait, il suffit de penser que le droit a pour corrélatif nécessaire le devoir, et que le devoir ne peut exister que pour une personne, c'est-à-dire pour un être qui s'appartient à lui-même, qui agit par lui-même, qui est l'auteur responsable de ses actions. Si l'homme est le maître de ses actions et reconnaît en outre, sous le nom de devoir, de loi morale, la fin dernière à laquelle il doit les rapporter, il est évident qu'il n'appartient à aucun autre être, à aucun de ses semblables, mais à cette fin, à cette loi suprême qui commande à sa volonté et à celle de toute créature humaine, à celle de tous les êtres intelligents. Voilà l'origine de son droit; voilà le droit primitif et universel qui enveloppe tous les autres. Que l'homme, au contraire, renie sa liberté et renonce à s'appartenir, il descend alors au rang d'une chose, d'un instrument, d'un moyen; il est la propriété de quiconque peut se servir de lui et est plus puissant que lui, soit par la ruse, soit par la force.

Ce rapport si évident pour la raison est aussi, comme

je viens de le dire, une loi de l'histoire que l'observation nous montre chez tous les peuples; mais il reçoit, chez les peuples orientaux, une expression particulière. Le caractère distinctif de l'Orient, la source d'où découlent sa vie et ses œuvres, c'est cette ardeur sublime de l'âme et de l'intelligence que rien ne peut satisfaire si ce n'est l'infini; c'est cette hauteur et cette vivacité de conception, ou cet esprit de synthèse, comme l'appellent les philosophes, qui, passant par-dessus les phénomènes de la nature, va chercher tout d'abord le principe le plus élevé, l'auteur unique, la cause éternelle, la source invisible de ces fugitives existences; c'est, en un mot, le génie de la religion. Tout, dans cette contrée, porte un caractère sacré, religieux; tout y est réputé d'origine surnaturelle, d'origine divine; tout s'y fait au nom de Dieu, et l'idée qu'on a conçue de lui se réfléchit dans toutes les actions et dans toutes les pensées. C'est donc le dogme religieux, ce sont les systèmes religieux qu'il faut consulter en Orient pour savoir où en est arrivée la connaissance de l'homme et, par conséquent, celle de ses devoirs, celle de ses droits. Dieu est-il conçu comme un être libre et intelligent, comme un principe distinct de la nature, comme l'auteur, comme la Providence du monde, qui joint à la puissance la bonté, la sagesse, la conscience d'elle-même; alors soyez sûr qu'on se représentera l'homme sur le même modèle, qu'on lui imposera une tâche en rapport avec ses facultés, et qu'au nom de cette tâche, au nom de ces facultés communes au genre humain, on lui enseignera à aimer, à respecter ses semblables. Si, au contraire, Dieu et la matière sont mêlés l'un à l'autre et

confondus à ce point, que Dieu n'est que la nature elle-même ou les formes réunies de la nature, adorées sous un seul nom, comprises comme un seul être, toujours le même sous les apparences les plus diverses, toujours un sous les formes les plus multiples, alors s'efface la distinction du monde physique et du monde moral, de l'esprit et de la matière, de l'âme et du corps. Dépourvu de son libre arbitre, de son identité, de sa conscience, l'homme subit la loi des plus viles existences, il tourne éternellement dans un cercle, de même que les éléments; tout ce qu'il fait est nécessaire; il ne doit rien ni aux autres ni à lui-même, puisqu'il ne peut rien ni pour eux, ni pour lui. C'est, en effet, ce qui est arrivé; mais notre esprit est rarement aussi absolu. Entre le panthéisme et le monothéisme, ces deux pôles de la raison humaine, l'histoire nous montre des points de vue intermédiaires, des croyances plus timides qui se rapprochent tantôt de l'une, tantôt de l'autre extrémité. Toutes ensemble, elles forment comme une chaîne non interrompue à laquelle répond un développement semblable dans la connaissance et dans la pratique du droit. C'est cette marche parallèle, ce développement simultané de la conscience morale et de la foi religieuse, que je vais essayer de mettre en lumière dans cette rapide esquisse, en comparant entre elles les différentes nations qui représentent avec le plus d'éclat la civilisation orientale. Je commencerai par l'Inde, considérée généralement par les savants d'aujourd'hui comme le berceau même de l'humanité. J'étudierai dans l'Inde les deux influences si diverses exercées sur les idées, malgré l'unité de leurs principes, par le Brahmanisme et le Bouddhisme. Je re-

monterai ensuite le cours des âges pour interroger les monuments et les antiques croyances de l'Égypte, de la Perse et de la Judée, attachées l'une à l'autre par leur histoire, par leurs traditions, par leur position géographique, comme les anneaux d'une même chaîne. Je terminerai enfin par la Chine, qui, entrée la dernière en commerce avec l'Europe, qui, unissant la plupart des idées, des lois et des mœurs de l'Orient à l'activité, à l'esprit réfléchi et positif de l'Occident, paraît être comme une transition entre les deux mondes.

I

LE DROIT DANS LE BRAHMANISME

Depuis plus d'un demi-siècle qu'elle est explorée dans tous les sens par la science européenne, qu'elle est étudiée sans relâche dans sa langue, dans ses monuments, dans ses traditions, dans les œuvres si variées de son génie littéraire, la société brahmanique nous est assez connue pour qu'il ne reste plus aucun doute dans notre esprit sur le principe qui l'a formée, qui la soutient et l'inspire. Ce principe peut être résumé en un seul mot : le panthéisme. On a vu ailleurs, par exemple en Grèce, à Rome, chez quelques peuples modernes, le panthéisme se produire dans l'enfance de la raison ou dans la décadence de la société. Ici il est l'état général, invariable, et comme le fond même des esprits; il s'insinue partout et revêt toutes les formes. Il est l'âme de la littérature, comme le prouvent le Bhagavad Guita, cet épisode qui est tout un système de métaphysique panthéiste, et cette longue succession de poëmes cosmogoniques, théogoniques, mystiques, qu'on désigne sous le nom de Pouranas. Il est la source de la philosophie, puisqu'à part le Nyâya, qui n'est qu'un traité de logique, et le Veiséshikâ

qui est un essai de physique, il en a fourni tous les systèmes, aussi bien ceux qu'on appelle orthodoxes que les doctrines fondées par une spéculation indépendante. Enfin, ce qui est plus étonnant, il est le fond des croyances populaires, il est la base essentielle de la religion. C'est là surtout qu'il faut le surprendre pour s'expliquer l'influence qu'il a exercée sur la morale, la législation, le droit.

Ce n'est cependant pas dès le premier jour ni sans éprouver quelque résistance, que le panthéisme a pris possession de la religion indienne.

Nous voyons par les Védas, ou les quatre livres canoniques du Brahmanisme, aujourd'hui traduits, expliqués, tout au moins analysés dans plusieurs langues de l'Europe, qu'il y a trois époques très-distinctes dans le développement religieux des peuples indiens. Dans les parties les plus anciennes des Védas, dans les hymnes et les prières qui, sous les noms de Mantras et de Sanithas, en constituent le véritable fond, mais principalement dans le Rig-Véda, traduit en français par M. Langlois[1], on n'aperçoit d'abord qu'une mythologie purement physique, ou l'adoration des éléments et des forces de la nature, représentés à l'image de l'homme, personnifiés dans des êtres allégoriques pareils aux dieux de la Grèce. Les auteurs de ces chants naïfs invoquent, suivant leurs besoins, Agni, dieu du feu (l'*ignis des Latins*), Vayou, dieu du vent, Varouna, dieu

[1] *Rig-Véda* ou *Livre des Hymnes*, traduit du sanscrit par M. Langlois, 4 vol. grand in-8. Paris, 1848-1851, chez Firmin Didot.

de l'eau, les Marouts, dieu de l'air, Vichnou, qui n'est encore que le dieu du soleil, les Adityas, fils du soleil et de la terre, et le plus grand, le plus puissant de tous, Indra, dieu du ciel. Non-seulement les éléments et les forces de la nature, mais les divisions du temps, les points de l'espace, le sacrifice lui-même et le prêtre qui le présente, les libations, les prières, les rites, sont considérés comme autant de divinités, de *dévas*, à qui l'on demande les biens purement matériels de cette vie, la santé, la richesse, la beauté, la force, une nombreuse famille, des milliers de beaux chevaux et de belles vaches. C'est déjà, comme on voit, un vague instinct du panthéisme; c'est le panthéisme en germe dans une idolâtrie universelle.

Plus tard, dans quelques-uns des derniers morceaux du Rig-Véda, convaincus par tous les Indianistes d'avoir une origine plus moderne que ce livre, on voit le génie indien s'efforcer de ramener à l'unité tous les agents actifs, tous les éléments nécessaires et impérissables du monde. Continuant d'invoquer les divinités mythologiques, objet de son premier culte, fantaisies toujours chères de son enfance, il reconnaît au-dessus d'elles une puissance supérieure, infinie, dont elles tiennent tout ce qu'elles sont. Mais de quelle nature est cette puissance, et quels sont ces rapports avec l'univers? Voilà sur quel point le Véda semble flotter entre deux opinions contraires. Tantôt il se déclare pour le dogme de la création, et paraît être un écho des plus sublimes accents des prophètes hébreux, comme dans l'hymne à Pradjapati[1], où

[1] M. Langlois, t. IV, p. 409. — Barthélemy Saint-Hilaire, *les Védas*. Paris, in-8, 1854, p. 63.

Dieu est représenté comme le seul auteur du monde, son seul maître, son seul roi, qui remplit la terre et le ciel, qui donne la vie et la force, qui règne sur les dieux aussi bien que sur les hommes, qui a établi le ciel, la terre, l'air immense, les montagnes couvertes de frimas, l'océan avec ses flots; qui conduit la lumière à travers les espaces, qui a déployé les splendeurs du firmament, et auprès de qui l'immortalité et la mort ne sont que des ombres. Tantôt, au contraire, comme dans les hymnes à Pouroucha et à Paramatma, il ne reconnaît pour dieu que la substance même des choses, le germe informe d'où sortent tous les êtres. De Pouroucha, c'est-à-dire l'être immatériel, sort tout ce qui est étendu, animé et inanimé. Paramatma, ou l'âme suprême, nous offre un caractère encore plus abstrait, plus insaisissable, plus éloigné des attributs d'une cause créatrice. Elle est à la fois la source de l'être et du non-être, qu'elle a précédés l'un et l'autre, et qui tous deux étaient confondus en elle, tandis qu'elle reposait, absorbée en elle-même, semblable « à des ténèbres enveloppées de ténèbres[1]. »

Enfin, à la poésie des Védas viennent s'annexer les Brahmanas, morceaux en prose destinés à éclairer, par des raisonnements et par des récits traditionnels, tant la théologie que la liturgie védique, et qui sont expliqués à leur tour par les Oupanishads (l'Oupnekhah d'Anquetil Duperron). C'est là que le dogme indien, le Brahmanisme proprement dit, s'est formé, développé et dessiné dans tout son jour. On y trouve encore de loin en loin un re-

[1] *Rig-Véda*, traduction de M. Langlois, t. IV, p. 340 et 421. — *Les Védas*, par M. B. Saint-Hilaire, p. 60.

tour timide vers l'idée d'un Dieu créateur; quelquefois, par un effort désespéré, et en bravant la contradiction, les théologiens indiens essaient de la maintenir avec le principe panthéiste, comme on le voit dans ce passage traduit par M. B. Saint-Hilaire[1] : « Ils sont tombés dans une nuit bien profonde ceux qui ne croient pas à l'identité des êtres; ils sont tombés dans une nuit bien plus profonde encore ceux qui ne croient qu'à leur identité. Il est une récompense pour ceux qui croient à l'identité des êtres; il en est une autre pour ceux qui croient à la non-identité. » Mais ces hésitations sont rares, et le panthéisme victorieux, absorbant en lui, interprétant en sa faveur la vieille mythologie, finit par rester seul dans les croyances brahmaniques.

Il n'entre pas dans la tâche que je me suis imposée de suivre dans tous ses développements, d'exposer dans ses détails le dogme indien; il me suffit d'avoir rappelé quelle est son origine et quel est son principe, pour montrer ensuite les conséquences qui en sortent dans le domaine du droit. Ces conséquences se trouvent réunies sous la forme la plus pratique, celle d'une législation à la fois politique, civile et religieuse, dans une œuvre beaucoup plus récente que les Védas, si l'on n'en considère que la rédaction, mais qui les touche de très-près par les maximes et les institutions qu'elle renferme; je veux parler du Manava-Dharma-Sastra ou du Livre des lois de Manou[2]. Manou est pour les peuples qui habitent

[1] *Les Védas*, p. 87.

[2] Publié dans le texte sanscrit, et traduit pour la première fois en français par Loiseleur-Deslonchamps, 2 vol. in-8. Paris, 1833. Je suivrai cette traduction, n'ayant pas de raison d'en préférer une autre.

les bords de l'Indus et du Gange, ce que sont à la fois Moïse et Noé pour le peuple hébreu. Après avoir sauvé le genre humain du déluge universel, dont la tradition s'est conservée dans ces contrées comme dans le monde entier, il a fondé la première société et lui a donné ses premières lois. Il est quelque chose de plus encore; car le génie indien semble se plaire dans les complications les plus merveilleuses; il est le premier des Maharchis ou personnages surnaturels qui ont, chacun à son tour, pendant une période déterminée, produit et gouverné le monde[1]; et comme le père de cette génération divine, il descend directement, il est le petit-fils de Brahma. Quel que soit le véritable auteur de ce livre, qu'il y en ait eu un seul ou plusieurs, que le nom sous lequel on les désigne appartienne à l'allégorie ou à l'histoire, les lois de Manou, qui régissent encore aujourd'hui la plus grande partie de l'Indoustan, nous montrent l'organisation de la société brahmanique succédant à la théologie et s'appuyant uniquement sur elle.

Pour ne laisser aucun doute sur la continuité qu'il veut établir entre son œuvre et les Védas, le législateur indien expose d'abord le dogme védique, d'après les idées contenues dans une hymne du Rig-Véda que j'ai déjà citée, celle qui s'adresse à Paramatma ou à l'âme suprême. Il nous représente toutes les existences comme les développements successifs ou les émanations d'un être unique, du seul être qui soit et qui mérite ce nom. Cet être n'est pas Brahma, qui n'est lui-même qu'une émanation ou une forme déterminée, à savoir : le principe actif de

[1] Liv. I, stance 63.

l'univers; il n'est aucun des autres dieux, dont les attributs sont nécessairement encore plus bornés; on l'appelle l'âme des êtres, l'âme suprême, l'âme universelle; mais il n'est pas plus une âme qu'un corps, l'esprit que la matière, la force et la vie, le mouvement et l'action que l'inertie, le sommeil et l'immobilité; il est tout et il n'est rien; il n'est rien en particulier, rien de déterminé, de fini; il est tout, car tout sort de lui et tout rentre en lui; et cette alternative d'expansion et de concentration, de lumière et d'obscurité, d'activité et de repos, est ce que nous appelons la création et la dissolution[1]. « Après avoir produit cet univers et moi, dit Manou[2], celui dont le pouvoir est incompréhensible disparut de nouveau, absorbé dans l'âme suprême, remplaçant le temps de la création par le temps de la dissolution. Lorsque ce Dieu s'éveille, aussitôt cet univers accompli ses actes; lorsqu'il s'endort, l'esprit plongé dans un profond repos, alors le monde se dissout. — C'est ainsi que, par un réveil et par un repos alternatifs, l'Être immuable fait revivre et mourir éternellement tout cet assemblage de créatures mobiles et immobiles. »

La première conséquence de ce dogme, je l'ai déjà dit, c'est la destruction de la liberté, et, avec elle, de la personne humaine. Comment l'homme s'appartiendrait-il, comment serait-il une personne quand il n'y a qu'un seul être, soumis à la loi d'une nécessité irrésistible, tournant sans fin dans un cercle fatal? Mais la personne détruite, il reste des formes, des types immuables, éter-

[1] *Lois de Manou*, liv. VII, stances 5-80.
[2] *Ibid.*, liv. VII, stances 51, 52, 57.

nellement attachés à une même œuvre, et au sein desquels disparaît l'individu, comme ils disparaissent eux-mêmes, soit dans une forme plus générale, soit dans la source infinie de toute existence. Telle est précisément l'origine des castes, l'institution fondamentale du Brahmanisme. Quelle est, en effet, la condition des hommes dans une société constituée sur cette base? On est et l'on reste ce que nous a faits la naissance, c'est-à-dire le hasard, la fatalité ; on naît et l'on meurt prêtre, guerrier, laboureur, artisan ; on ne connaît pas d'autres lois que celles de la condition où l'on est placé ; on n'est pas un homme et l'on n'a en cette qualité ni droits ni devoirs. En même temps que la liberté individuelle, se trouve détruite l'unité du genre humain. Il y a plus : le prêtre, le guerrier, le laboureur, l'artisan d'aujourd'hui sont exactement semblables à ce qu'ils étaient hier, à ce qu'ils seront demain. A la fatalité vient donc se joindre l'immobilité. On s'est étonné de ne trouver dans l'Inde aucune trace de chronologie. Je serais bien plus étonné du contraire ; car la distinction des temps est un élément nécessaire de la personnalité ; et ici, encore une fois, la personne est méconnue ou supprimée ; il n'y a que des êtres collectifs, des fonctions invariables et par cela même héréditaires.

Les lois de Manou ont pour but principal de consacrer dans toute son horreur et de rendre impérissable cet odieux régime. Comment en douter lorsque l'auteur même, ou plutôt le rédacteur de ces lois, le déclare hautement? « C'est, dit-il[1], pour distinguer les occu-

[1] Liv. I, stance 102.

pations du Brahmane et celles des autres classes dans l'ordre convenable, que le sage Manou, qui procède de l'être existant par lui-même, composa ce code. » Mais les quatre castes indiennes ne diffèrent pas seulement l'une de l'autre par leurs occupations; elles sont séparées par leur nature ou par leurs facultés; Dieu lui-même, dès l'origine des choses, les a formées pour la tâche que chacune d'elles doit remplir. Tel est le sens de l'allégorie qui les fait naître de différentes parties du corps de Brahma : la première de sa bouche, emblème de la parole et de l'intelligence, le plus saint et le plus pur de tous les organes [1]; la seconde de sa poitrine, le siége du cœur, l'emblème du courage; les deux dernières de ses cuisses et de ses pieds, membres serviles destinés à suivre les ordres de la pensée et les impulsions du cœur.

Comment s'étonner après cela de la distance établie par Manou entre le Brahmane et le Kchatriya, entre le Kchatriya et les castes inférieures, le Vaisya, chargé de l'agriculture et du commerce, et le Çoûdra, uniquement né pour servir les autres classes [2]? Le Brahmane est de droit le seigneur et le maître de toute la nature. — « Les hommes sont les premiers entre les êtres intelligents et les Brahmanes entre les hommes. — Tout ce que le monde renferme est la propriété du Brahmane; par sa primogéniture et par sa naissance, il a droit à tout ce qui existe. — Le Brahmane ne mange que sa propre nourriture, ne porte que ses propres vêtements, ne donne que

[1] Liv. I, stance 92.
[2] Liv. I, stance 91.

son avoir; c'est par la générosité du Brahmane que les autres hommes jouissent des biens de ce monde[1]. » — « Un Brahmane âgé de dix ans et un Kchatriya parvenu à l'âge de cent années doivent être considérés comme le père et le fils; et des deux c'est le Brahmane qui est le père et qui doit être respecté comme tel[2]. »

La barrière qui sépare les différentes classes de la société indienne ne tombe pas, comme les distinctions sociales de l'Europe, devant la porte du temple. Elle existe dans la vie religieuse comme dans les relations de la vie civile. Les trois premières castes ont seules des rites communs, des sacrifices communs. Elles sont seules admises à certaines initiations, qui, les purifiant des fautes d'une vie antérieure, leur confèrent le titre de Dwidjas ou de régénérés. Le malheureux Çoûdra n'y peut point prétendre. Il est même défendu au Brahmane d'accepter ses offrandes. Il est né et doit rester dans le péché, comme il est né et doit rester dans l'esclavage[3]. Cependant il y a des existences encore plus malheureuses et plus avilies que la sienne : ce sont les classes illégitimes, les classes impures, issues du mélange des premières, et dont la plus vile est celle des Tchandalas, « les derniers des mortels, » surtout quand elle se mêle avec d'autres races. Il faut voir avec quelle atrocité la société brahmanique punit sur ces malheureux le crime involontaire et imaginaire de briser, par leur naissance, ses cadres artificiels. Vivre, comme des bêtes fauves,

[1] Liv. I, stances 93, 96, 100.
[2] Liv. II, stance 135.
[3] Liv. X, stance, 4.

loin de la société des autres hommes; n'oser jamais approcher des villes et des villages; porter pour seuls vêtements les habits des morts; ne pouvoir se servir que de vases ébréchés; n'avoir pour toute propriété que des ânes et des chiens, pour tout ornement que du fer, pour tout abri que le feuillage des arbres; errer sans cesse d'un lieu dans un autre; chercher leur pain dans les fonctions les plus infâmes ou les plus lugubres, comme d'exécuter les criminels ou d'ensevelir les gens morts sans parents; et quand ce pain de la honte ne leur suffit pas, recevoir celui de l'aumône sur de sales tessons; se signaler eux-mêmes, par un signe, aux insultes de leurs semblables, et les mettre à même de fuir la souillure de leur approche; tel est le sort qui est réservé à la plupart d'entre eux[1]. Le législateur indien, pour justifier ce traitement, affirme que les races proscrites ont les sentiments aussi bas que leur condition, et que partout où on les placerait, leur conduite trahirait leur origine. Cela est parfaitement conséquent, et le même argument est dans la bouche de tous ceux qui reconnaissent ou des priviléges, ou des incapacités arbitraires. L'iniquité a sa logique comme la justice, et l'erreur comme la vérité.

De même que le principe général de la théologie brahmanique nous donne le régime des castes, le régime des castes nous donne la condition des femmes et l'organisation de la famille. La femme n'a, par elle-même, aucune valeur dans la société indienne; car les facultés particulières dont la nature l'a douée, étant toutes spontanées et d'un ordre purement moral, n'y trouvent point

[1] Liv. x, stance 50-58.

leur place. Elle n'explique pas les Védas, elle ne porte pas les armes, elle ne laboure pas la terre, elle est peu propre aux rudes labeurs des arts mécaniques; elle n'est qu'un moyen passif de perpétuer les différentes classes où ces fonctions se transmettent de génération en génération, et c'est en cette qualité seulement qu'elle subit la division commune. Aussi avec quel mépris le législateur indien parle d'elle! « Manou a donné en partage aux femmes l'amour de leur lit, de leur siége et de la parure, la concupiscence, la colère, les mauvais penchants, le désir de faire du mal et la perversité[1]. » On admet sans doute des exceptions; mais telle est la règle générale, et cette règle ne demeure pas une lettre morte; elle apporte avec elle ses applications. En voici quelques-unes: « Jour et nuit, les femmes doivent être tenues dans un état de dépendance par leurs protecteurs. — Une femme est sous la garde de son père pendant son enfance, sous la garde de son mari pendant sa jeunesse, sous la garde de ses fils dans sa vieillesse; elle ne doit jamais se conduire à sa fantaisie. » — « Si les femmes n'étaient pas surveillées, elles feraient le malheur des deux familles. — Que les maris, quelque faibles qu'ils soient, considérant que c'est une loi suprême pour toutes les classes, aient grand soin de veiller sur la conduite de leurs femmes[2]. » — « Une petite fille, une jeune femme, une femme avancée en âge, ne doivent jamais rien faire suivant leur propre volonté, même dans leur maison[3]. »

[1] Liv. IX, stance 17.
[2] Liv. IX, stances 2, 3, 5, 6.
[3] Liv. V, stance 47.

Les seules vertus que les femmes puissent avoir et que leur reconnaît quelquefois le code brahmanique, malgré la contrainte à laquelle il les condamne, elles ne les tirent pas de leur âme, radicalement impuissante ou perverse, elles les trouvent dans le mariage comme un reflet et une mystérieuse émanation des vertus de leurs maris. Le mariage les relève de leur incapacité naturelle en les confondant avec l'homme à qui elles sont unies, comme la rivière se confond avec l'Océan [1]. Aussi à quel excès de respect et de dévouement elles sont tenues envers lui. Si coupable qu'il paraisse aux autres, si infidèle qu'il soit envers elles, elles doivent le révérer comme un Dieu. Après l'avoir perdu, qu'elles ne prononcent pas même le nom d'un autre homme; qu'elles se gardent de lui déplaire comme s'il vivait encore; qu'elles amaigrissent leurs corps en vivant de fleurs, de racines et de fruits, et que, jusqu'à la mort, elles se vouent à la chasteté, à la piété, à l'abstinence. A ces conditions seulement, elles pourront un jour le rejoindre dans le ciel [2]. Les lois de Manou ne font nulle mention de la coutume qui oblige les veuves à se brûler sur le cadavre de leurs maris.

On croirait par moments que la fidélité doit être réciproque et que le mariage, selon la loi de l'Inde, est une institution morale fondée sur l'égalité des sexes. Tel est du moins le sens qu'on voudrait donner à quelques préceptes plus généreux [3], principalement à cette maxime des Brahmanes, qui semble copié de la Genèse : « Le

[1] Liv. IX, stance 22.
[2] Liv. I, stances 154, 157, 158.
[3] Liv. IX, stances 101, 103.

mari ne fait qu'une personne avec sa femme[1]. » Mais cette illusion ne tarde pas à s'évanouir. Elle est inconciliable avec la polygamie, formellement autorisée dans les lois de Manou, non-seulement pour le vulgaire, mais pour la caste sacerdotale. Elle est en contradiction avec le principe qui fait reposer l'autorité du mari sur un droit de propriété acquis par donation. « L'autorité de l'époux sur sa femme repose sur le don que le père lui a fait de sa fille[2]. » Il est vrai que le législateur indien, en reconnaissant au père le droit de donner son enfant, lui interdit, comme infâme, l'action de la vendre, même sous la forme d'une gratification volontaire[3]; mais qu'importe? donner est le privilége de celui qui possède; dans le don, l'on trouve à la fois la jouissance et la transmission de la propriété. C'est par suite du même principe que la femme mariée est assimilée à un champ, le mari au propriétaire de ce champ, et que tous les enfants mis au jour pendant le mariage, quel que soit leur père, sont réputés les enfants du mari[4]. « La semence et le produit appartiennent au propriétaire du champ[5]. » Singulière justification de notre célèbre maxime : *Is pater est quem nuptiæ demonstrant!* Enfin toutes les lois qui, dans le code de Manou, ont pour but de régler les relations de la famille, nous montrent le mariage, non comme une association de deux êtres libres fondée sur le devoir et sur une mutuelle tendresse, mais comme une institution

[1] Liv. IX, stance 45.
[2] Liv. IX, stances 148, 149.
[3] Liv. IX, stance 98.
[4] Liv. IX, stances 43, 44.
[5] Liv. IX, stance 173.

politique, ou plutôt théocratique, destinée à perpétuer la distinction des castes. Comment en douter en présence de cette déclaration : « C'est de l'adultère que naît dans le monde le mélange des classes, et du mélange des classes provient la violation des devoirs, destructrice de la race humaine, qui cause la perte de l'univers [1]. » De là, pour ce crime, une indulgence extrême quand les coupables sont de la même caste, et une extrême sévérité quand ils sont de castes différentes. Dans ce dernier cas, la loi réserve ses plus grandes rigueurs pour la femme de haut rang qui a dérogé, et pour le Çoûdra qui a osé mêler son sang impur à celui de ses maîtres. La première, si le roi ne lui fait grâce, doit être dévorée par des chiens sur la place publique, et le second doit être brûlé vif sur un lit de fer chauffé à rouge [2].

Le point de vue purement politique sous lequel la loi indienne considère le mariage, et le faible degré de sainteté qu'elle y reconnaît, nous apparaîtront plus clairement encore dans l'institution appelée *Sapinda* [3]. C'est quelque chose comme le Lévirat des Hébreux, mais dans des conditions moins morales. On sait que la Bible, pour conserver intacte l'existence des tribus, et aussi pour empêcher une trop grande inégalité des fortunes, ordonne que la veuve d'un homme mort sans fortune soit épousée par le frère de son mari. Sous l'empire des lois de Manou, afin que la caste ne soit pas en danger de faillir ou de diminuer par la stérilité des unions, la sub-

[1] Liv. VIII, stance 353.
[2] Liv. VIII, stances 371-374.
[3] Liv. IX, stances 95 et suiv.

stitution peut avoir lieu du vivant du mari, pourvu que celui-ci y consente, et est autorisée au profit non-seulement de son frère, mais de tout autre parent. C'est un moyen de se donner des héritiers par procuration. Dans la peur d'introduire par cette loi le dérèglement des mœurs, le législateur indien en a entouré l'exécution d'un appareil singulier. « Arrosé de beurre liquide et gardant le silence, que le parent chargé de cet office, en s'approchant, pendant la nuit, d'une veuve ou d'une femme mariée sans enfants, engendre un seul fils, mais jamais un second. » — L'objet de cette commission une fois obtenu, suivant la loi, que les deux personnes se comportent l'une à l'égard de l'autre comme un père et une belle-fille[1]. » Mais ces restrictions n'ôtent rien à l'immoralité du principe et à l'outrage irréparable qu'il cause à la famille.

Je pourrais citer bien d'autres exemples de ce sacrifice permanent de la famille et de l'individu, de leur dignité, de leur liberté, de leur existence même, à l'organisation arbitraire de l'État ; mais la conscience, qui ne perd jamais ses droits, a aussi sa place dans ce code impitoyable de la théocratie orientale ; l'humanité, la raison, la justice, se soulèvent plus d'une fois contre la violence qui leur est faite, et l'on est surpris de rencontrer, à côté des lois les plus oppressives, des maximes que ne désavoueraient pas le christianisme le plus pur et la philosophie la plus éclairée. Ainsi, ne se souvenant pas qu'il nous a montré ailleurs[2] le *Génie du châtiment* comme le

[1] Liv. IX, stances 60, 62.
[2] Liv. VIII, stances 14, 20.

ministre des rois, le protecteur de tous les êtres, le propre fils de Brahma, dont les rigueurs peuvent atteindre les dieux mêmes, et sans lequel les plus forts rôtiraient les plus faibles comme des poissons sur une broche, le législateur indien nous adresse à un autre pouvoir, bien plus digne de la nature humaine, je veux parler de la conscience. « L'âme, dit-il[1], est son propre témoin ; l'âme est son propre asile ; ne méprisez pas votre âme, ce témoin par excellence des actions des hommes. — Cet esprit qui siége dans ton cœur, c'est un juge sévère, un punisseur inflexible, c'est un Dieu. » Quel hommage rendu à la justice dans ces belles paroles : « La justice est le seul ami qui accompagne les hommes après le trépas, car toute autre affection est soumise à la même destruction que le corps[2]. » Et qu'on ne croie pas qu'il s'agit ici de la simple exécution de la loi ! Il est recommandé d'être juste, il est défendu d'user de perfidie même envers un ennemi, et un ennemi armé, de le combattre avec des flèches empoisonnées, de le frapper pendant qu'il dort, qu'il se déclare notre prisonnier, qu'il joint les mains pour demander grâce, ou que ses blessures l'ont mis dans l'impuissance de nuire[3]. Plus avancée sur ce point que la nôtre, la loi de Manou interdit, comme une source de désordres et de gains illicites, les jeux de hasard et les paris, surtout ceux qui s'engagent à l'occasion des combats de coqs et d'autres animaux[4]. Elle a des préceptes pleins de tendresse qui

[1] Liv. VIII, stances 84, 92.
[2] Liv. VIII, stance 17.
[3] Liv. VII, stances 90, 93.
[4] Liv. IX, stances 222, 224.

font passer, après la mort du père, au fils aîné, le devoir de soutenir et de protéger la famille, et qui imposent aux frères l'obligation de doter leurs sœurs[1]. En dépit de la contrainte qu'elle fait peser sur les femmes, elle revient, par instants, à la vérité et à la justice. Par exemple, quand elle reconnaît que « celles-là seulement sont en sûreté, qui se gardent elles-mêmes[2] ; » ou bien, leur faiblesse naturelle et la condition précaire où elle-même les réduit lui inspirent des maximes d'une admirable douceur : « Ne frappez pas, dit-elle, même avec une fleur, une femme chargée de mille fautes. » Mais ce qui mérite surtout d'être remarqué, c'est qu'au nombre des *dix vertus* comprises sous le nom de devoir, et qui nous représentent, en quelque sorte, le décalogue brahmanique, elle compte l'obligation de pardonner les offenses et de rendre le bien pour le mal[3]. C'est avant tout le prêtre, le brahmane, qui doit donner l'exemple de cette vertu supérieure. « Qu'il ne s'emporte pas contre un homme irrité. Si on l'insulte, qu'il réponde avec douceur ; qu'il ne s'emporte contre personne au sujet de ce corps faible et infirme[4]. »

Il ne faut cependant pas nous méprendre sur la source de ces préceptes et de l'humilité qui vient s'y joindre à

[1] Liv. IX, stance 107.

[2] Liv. IX, stance 12.

[3] Liv. VI, stance 92. Voici les noms de ces dix vertus cardinales : la résignation, l'action de rendre le bien pour le mal, la tempérance, la probité, la pureté, la répression des sens, la connaissance des *sâstras* (des livres sacrés), celle de l'âme suprême, la véracité et l'absence de la colère,

[4] Liv. VI, stances 47, 48.

la charité. L'homme qui s'élève à ce degré d'abnégation peut être soutenu par deux motifs bien différents : par l'amour ou par l'indifférence ; par l'amour, quand il a résolu de se sacrifier à ses semblables, ou d'imiter, selon ses forces, le modèle de bonté et de perfection, le modèle divin qu'il aperçoit en lui et en eux ; par l'indifférence, quand la nature et l'humanité, les autres et lui-même, offrent si peu de prix à ses yeux, lui semblent si pleins de vanité et de misère, qu'il est résigné à tout souffrir sans s'émouvoir, ou à prendre en pitié tout ce qui respire. Le premier de ces sentiments suppose l'activité, la liberté, la personnalité humaine et divine ; il est le principe de la charité occidentale, européenne. Le second naît de la pensée que, hors un seul être, celui qui a produit le monde de sa propre substance et où le monde va s'engloutir, tout est néant, vanité, illusion ; il est le principe de la charité orientale, tel que nous le trouvons dans le Brahmanisme d'abord, et, ensuite, à un degré bien plus élevé, dans le Bouddhisme. A qui s'adressent, en effet, les dernières paroles que j'ai citées ? Au Brahmane qui aspire à la béatitude, pour qui les fonctions mêmes de sa caste sont encore trop mondaines ou trop profanes, et qui veut s'élever au rang glorieux de mouni, c'est-à-dire d'anachorète sanctifié. Or, le mouni n'appartient plus, à proprement parler, à la nature humaine, et encore moins à la société. Retiré au fond des forêts, il n'a ni feu, ni domicile, ni relations avec les vivants, et passe ses jours dans un perpétuel silence. Une peau de gazelle ou l'écorce des arbres lui servent de vêtements ; ses seuls aliments sont des racines et des fleurs, quelques graines sauvages et les

fruits que leur maturité fait tomber d'eux-mêmes. Se livrant à des austérités de plus en plus dures et employant tous ses efforts « à dessécher sa substance mortelle, » il arrive à cet état de quiétude où la vie et la mort ont le même prix à ses yeux, où il attend, sans le désirer, le moment fixé pour lui, comme un domestique qui attend ses gages [1]. « Méditant avec délices sur l'âme suprême; assis, n'ayant besoin de rien, inaccessible à tout désir, sans autre société que son âme, qu'il vive ici-bas dans l'attente de la béatitude éternelle [2]. » Maintenant, veut-on savoir de quelle nature est cette béatitude ou ce que les livres sanscrits désignent sous le nom de Mokcha? C'est le retour de l'âme au sein de l'infini, son identification absolue avec l'Être unique, indéterminé, non pas Brahma, le principe actif ou créateur, mais Brahme, la substance indéfinissable, l'origine incompréhensible du non-être aussi bien que de l'être.

Tel est le paradis annoncé dans le Brahmanisme, comme le but de tous les sacrifices, la récompense de toutes les vertus, le couronnement de toute perfection ; et c'est par cette promesse que finit le livre de Manou. « L'homme qui reconnaît dans sa propre âme l'âme suprême présente dans toutes les créatures, se montre le même à l'égard de tous et obtient le sort le plus heureux, celui d'être à la fin absorbé dans Brahma. » Cette absorption, ou pour l'appeler de son vrai nom, cet anéantissement de notre être, n'est pas seulement le ciel où aspire le Brahmane et où il parvient, après tant de rudes

[1] Liv. VI, stances 1-48.
[2] Liv. VI, stance 49.

épreuves ; il est le but que poursuivent tous les hommes et que tous finissent par atteindre, après un nombre déterminé de transmigrations, puisque le monde entier est réservé au même sort, et que le sommeil doit succéder à la veille, le temps de la dissolution à celui de la création. D'ailleurs, le monde entier est animé comme notre corps ; le principe qui le fait vivre est le même qui respire en nous. Notre âme, grâce au principe de la métempsycose, peut traverser successivement tous les règnes de la nature. Comment s'étonner de l'immobilité et de la torpeur où ce dogme a plongé la société indienne après avoir tiré lui-même son origine d'une nature à la fois éblouissante et indomptable, qui, en paralysant la volonté et les forces de l'homme, ne lui laisse d'autre partage qu'une résignation passive ou les dangereuses ivresses d'une stérile contemplation ? Comment s'étonner de son influence malfaisante, non-seulement sur les lois et sur les institutions, mais sur le sentiment du droit, sur la conscience morale, qui ne brille que par intervalle au milieu de ces ténèbres ? Cependant, tel qu'il est, le Brahmanisme est supérieur au naturalisme poétique des Védas, et il est dépassé, à son tour, par le Bouddhisme, son ennemi le plus puissant et le plus implacable, mais qui n'en est pas moins sorti de son sein, nourri de sa vie et de sa pensée, gardien de ses principes les plus essentiels.

II

LE DROIT DANS LE BOUDDHISME

On a pu observer dans le Brahmanisme deux directions bien différentes, et, jusqu'à un certain point, opposées : une direction politique, théocratique, violente, oppressive, qui n'est que l'idée panthéiste de l'immobilité, de la nécessité inflexible, considérée comme la base de l'ordre social, comme la règle suprême du juste et de l'injuste ; et une direction mystique, contemplative, pleine de tendresse, ou au moins de pitié et de mansuétude, qui, nous montrant tous les hommes animés de la même vie, éclairés par la même pensée, formés de la même substance, c'est-à-dire de la substance même de Dieu, nous porte à les aimer d'un égal amour et à nous réunir à eux dans un commun effort, pour nous retrouver confondus, affranchis de tous les maux, délivrés du fardeau de notre triste existence, au sein de l'Être infini. Il faut remarquer, en effet, que tout panthéisme touche par ce point au mysticisme, et que le mysticisme, à son tour, quand il n'est pas réglé et contenu par une autorité vigilante, aboutit à un résultat panthéiste ; je veux parler de l'absorption de l'âme en Dieu, de l'anéantissement volontaire de la créature au sein du Créateur. C'est cet

esprit, encore peu développé ou sévèrement contenu dans la doctrine brahmanique, qui respire uniquement et atteint sa dernière limite dans le Bouddhisme ; c'est ainsi que le Bouddhisme, quoiqu'il n'ait voulu être, dans l'origine, et quoiqu'il n'ait été réellement qu'une réforme du Brahmanisne, en est cependant l'irréconciliable ennemi ; car, avec, le principe qu'il invoque, et pour lequel il n'admet ni restriction, ni contre-poids, il n'y a plus de distinctions héréditaires entre les hommes, plus de castes immobiles, plus de races réputées impures, plus de Çoûdras, plus de Parias, plus de motifs à l'oppression et à l'avilissement de la femme ; tous sortent de la même origine, tous marchent au même but, tous sont appelés à la même destinée, et tous y arriveront, pourvu qu'ils se soumettent à la même loi ; et cette loi peut se résumer en un seul mot : abnégation. On comprend l'influence qu'une telle réforme a dû exercer, non-seulement sur les idées, mais sur les faits ; non-seulement sur la morale et sur le droit, mais sur le culte, sur la législation, sur la société tout entière. Fondée environ dans le VII[e] siècle de notre ère, comme le prouvent des témoignages irrécusables, elle s'est propagée d'abord paisiblement dans le nord de l'Inde, sur les deux bords du Gange, à l'ombre de la tolérance des Brahmanes, accoutumés depuis longtemps à voir naître et mourir au milieu d'eux des hérésies de toute espèce. Accueilli à la fois, avec un enthousiasme extraordinaire, et par les rois, qu'il délivrait du joug des prêtres, et par les peuples, à qui il promettait la fin de leurs misères et la suprême délivrance, le Bouddhisme se répandit peu à peu dans toutes les directions, et il aurait fini, sans doute, par se rendre maître de l'Inde,

si, après avoir assisté pendant douze cents ans à ses progrès irrésistibles, les Brahmanes ne lui eussent enfin déclaré une guerre d'extermination. Mais, expulsé de la contrée qui lui a donné naissance, il gagne successivement tous les pays voisins, l'île de Ceylan, une de ses premières conquêtes, le Népâl, le Cachemire, le Thibet, la Mongolie, l'empire Birman, les royaumes d'Ava et de Siam, la Cochinchine, le Japon, les masses populaires de la Chine, peu propres à se laisser gouverner par la philosophie de Confucius, et il règne aujourd'hui, presque sans partage, sur le quart, peut-être même sur le tiers de la population générale du globe.

Le Bouddhisme n'est plus un sanctuaire fermé aux regards des profanes. Il est désormais permis à l'historien et au philosophe, même quand ils sont étrangers aux langues de l'Orient, de le connaître, de le juger, au moins dans ses éléments essentiels. Découverts, il y a à peine vingt-cinq ans, ses monuments, bien plus nombreux que ceux du Brahmanisme, sont déjà traduits, en grande partie, dans les principales langues de l'Europe. Les plus importants d'entre eux sont les Soûtras ou livres canoniques, rédigés, pour ainsi dire, selon la croyance commune, sous la dictée même du réformateur, et qui, passant du sanscrit et du pâli, les deux seules langues parlées d'abord par le Bouddhisme, dans les idiomes des autres contrées soumises à son empire, sont devenus partout l'objet d'un véritable culte et la base de l'orthodoxie bouddhique. Deux de ces livres, le Lalitavistara, qui nous fait connaître la vie du Bouddha, et le Lotus de la Bonne loi, où sont renfermées quelques-unes de ses prédications, ont été traduits en français, le pre-

mier par M. Ed. Foucaux, le second par Eugène Burnouf, enlevé, il y a quelques années, dans toute la puissance de l'âge et du génie, à l'admiration et à la reconnaissance des lettres orientales. Nous devons, en outre, à M. Burnouf une œuvre plus originale et d'une utilité plus étendue ; je veux parler de son *Introduction à l'Histoire du Bouddhisme indien*, où les livres canoniques du Bouddhisme sont résumés et analysés avec une intelligence supérieure. Mais telle est l'étendue, telle est la nature de ces ouvrages et de ceux des savants étrangers qui ont exploré la même mine, qu'ils seraient restés encore longtemps éloignés du grand jour, appréciés seulement d'un petit nombre d'élus, sans les dernières publications de M. Barthélemy Saint-Hilaire. Ce savant infatigable qui, tout en continuant sa traduction des œuvres d'Aristote, nous a fait connaître sous un jour tout nouveau l'Inde philosophique et religieuse, a le rare privilége de joindre à la connaissance du sanscrit une érudition des plus variées, un esprit et une méthode véritablement philosophiques, un sentiment moral d'une rare élévation, et, ce qui ne porte aucun préjudice à ces qualités sérieuses, une plume facile, élégante, animée. A son étude sur les Védas et à son mémoire sur le Bouddhisme[1], a succédé, à peu de distance, un travail plus complet, où, non content de résumer les recherches de ses devanciers, il les juge dans leur ensemble et en tire des conclusions de l'ordre le plus élevé[2]. Je ne demanderais pas mieux

[1] *Du Bouddhisme*, in-4, 1855, chez Duprat, et dans le *Journal des Savants*, années 1854 et 1855.

[2] *Le Bouddha et sa religion*, in-8, Paris, 1860.

que de me confier sans réserve à un tel guide ; mais en acceptant de sa main presque tous les faits, je suis obligé de répudier quelques-uns de ses jugements, de mettre en doute quelques-unes de ses interprétations, et, par conséquent, de remonter quelquefois aux ouvrages mêmes ; j'entends parler des ouvrages européens, dont il nous offre la substance avec tant de conscience et de talent.

Le Bouddhisme tire son nom du mot *Bouddha,* qui n'est pas, comme on le croit généralement, un nom d'homme, mais un titre, une qualité ; il signifie simplement *le Sage.* Mais le Sage, aux yeux des Bouddhistes, est bien plus qu'un philosophe, bien plus qu'un prophète, bien plus que tous les dieux du Panthéon brahmanique et que Brahma lui-même ; c'est celui qui possède la sagesse et la science dans toute leur perfection, avec la puissance qui découle de ces attributs sublimes et la sainteté qui en est inséparable ; c'est, en un mot, la sagesse elle-même devenue visible, incarnée dans un homme. Un tel être est nécessairement seul ; je veux dire qu'il n'y en a pas deux à la fois, car l'absolue perfection n'est pas susceptible de partage ; mais il en peut exister plusieurs successivement, ou, ce qui est la même idée, idée très-répandue et très-ancienne en Orient, la sagesse divine se manifeste sur la terre, sous une forme humaine, chaque fois que les hommes, plongés dans l'ignorance et la corruption, ont besoin, pour se relever, de son assistance extraordinaire. En effet, selon la croyance des Bouddhistes, ce monde a déjà été visité par plusieurs Bouddhas, et, selon toute apparence, il en verra encore d'autres après nous ; mais l'histoire

n'a conservé que les actions et les enseignements du dernier venu, né vers la fin du VIIe siècle avant notre ère, dans la ville de Kapila-Vastou, capitale d'un grand empire sur lequel régnait son père. Je suis obligé de m'arrêter quelques instants sur la vie de ce personnage, parce que sa vie n'est que sa doctrine même traduite en action, et nous montre clairement quel en est l'esprit, l'origine et le but.

Siddârtha (c'est ainsi que s'appela en naissant le futur réformateur de l'Inde) était fils de Çouddhodana, souverain du vaste empire de Kapila-Vastou, et, non moins illustre par son origine que par sa condition, appartenait à l'antique famille des Çakyos, issue elle-même de la race solaire des Gôtamids. De là lui est venu, après sa retraite, le nom de Çakya-Mouni, c'est-à-dire Çakya le Solitaire, sous lequel on le désigne le plus souvent. Dêvi, sa mère, descendue également d'une longue suite de rois, était d'une beauté tellement surprenante, qu'elle fut surnommée l'Illusion (Maya-Dêvi), parce qu'un être aussi ravissant ne semblait pas pouvoir appartenir au monde réel. Cependant sa piété, sa vertu, son esprit, ses talents, surpassaient encore sa beauté et lui attiraient l'admiration universelle. Toutes ces perfections, elle les transmit à son fils, qui la perdit sept jours après sa naissance. Telles sont les faveurs que la nature et la fortune s'étaient plu à réunir sur la tête de Çakya-Mouni, et qu'il a eu le courage de sacrifier à sa mission; tels sont les liens qui l'attachent au monde, à la vie, au vieil ordre social, et qu'il brise afin de sauver et de régénérer ses semblables.

Je passe sur les merveilles qu'on raconte de son en-

fance, et j'arrive au moment où le sentiment qui dominera toute sa vie, dont sera pénétrée toute sa doctrine, se révèle pour la première fois. Pour arracher le jeune prince à la méditation et à la solitude où il aime à se plonger, sans respect pour les devoirs de son rang, sans goût pour les exercices et les plaisirs de son âge, son père résolut de le marier à quelque belle indienne de race royale. Siddhârta se soumet à la volonté paternelle, mais à une condition, c'est que son épouse sera digne de lui et qu'elle possédera, avec la beauté et la grâce du corps, les qualités morales qu'il a désignées d'avance. Quelle que soit la jeune fille qui réunira ces qualités, quels que soient son rang, sa caste, sa famille, dût-elle même ne se rencontrer que chez les Çoûdras, il s'engage à l'accepter pour femme. C'est une première protestation contre l'organisation de la société brahmanique, une première tentative pour élever l'âme au-dessus des distinctions extérieures. En voici tout de suite une autre : la merveille indiquée par le jeune prince aux recherches de son père, et qu'il ne demandait sans doute que parce qu'il la croyait impossible, cette merveille se trouva à la fin dans la famille d'un artisan ; c'est la belle Gôpa, Ne pouvant pas, ne voulant pas éluder sa parole, Siddhârta l'épousa ; mais, une fois marié, il l'affranchit de la contrainte avilissante que nous avons trouvée consacrée pour les femmes dans les lois de Manou. Ses mouvements seront libres, et, partout où elle ira, elle pourra paraître le visage découvert. « Les femmes, dit-il, qui, maîtrisant leurs passions et domptant leurs sens, se dévouent à leurs maris et ne pensent pas à un autre homme, peuvent paraître sans voile, comme le soleil et la lune. »

Mais ni les vertus, ni les attraits de sa jeune épouse, ni l'amour qu'elle lui témoigne, ne peuvent arracher Siddhârtha aux ardentes préoccupations de son esprit. Sans cesse il pense aux souffrances, aux misères, à l'ignorance des hommes; son cœur saigne à la vue des maux qu'il découvre successivement, la maladie, la vieillesse, la mort, fléaux inséparables de la nature humaine et dont personne ne peut s'affranchir! Puis, songeant au dogme de la métempsycose, qu'il a toujours conservé, il se persuade que toutes ces épreuves ne sont pas même terminées avec cette vie, et qu'il faudra les recommencer sans fin et sans relâche. Alors sa pitié s'exalte jusqu'à l'enthousiasme, sa vocation est décidée; il faut qu'il cherche, il faut qu'il trouve, dans la pénitence et dans la retraite, les moyens de la délivrance, ou, pour me servir d'un mot qui trouve ici sa place, la voie du salut. Un jour donc, sans égard pour les larmes et les menaces de son père, sans même songer au trône qui l'attend, sans regretter le palais où il est né, où s'est écoulée sa jeunesse, sans se laisser toucher par ce peuple qui l'aime déjà, ni par cette femme dont il est l'idole, et qui, même sans le comprendre, respecte son dessein, il quitte toutes ces grandeurs, toutes ces jouissances, ces tendres affections, et se met à courir le monde pour l'instruire et le sauver.

A peine est-il libre que, dépouillant les insignes de son rang et de sa caste, il fait tomber sous le tranchant du fer les boucles de sa belle chevelure, se couvre des haillons d'un pauvre chasseur, reçus en échange de ses vêtements royaux, et mange pour tout aliment le pain de l'aumône. C'est dans cet état qu'il parcourt le pays appelé Vaicali, attirant déjà sur ses pas un grand nom-

bre de disciples, et, entre autres, le roi de cette contrée et son cousin Ananda, devenu plus tard le plus grand de ses apôtres. Cependant, ni la science qu'il possède ne lui paraît encore assez profonde, ni la vie qu'il mène assez austère et assez sainte pour la mission qu'il veut remplir. Afin d'acquérir ce qui lui manque du côté du savoir, ou tout au moins pour mettre à l'épreuve les connaissances dont il se croit pourvu, il va s'asseoir sur les bancs de deux célèbres Brahmanes. Mais en peu de temps il s'est convaincu qu'ils n'ont rien à lui apprendre et que le Brahmanisme lui-même est un tissu d'erreurs et d'illusions. Alors, laissant la science, dont il n'attend plus rien, il se tourne entièrement du côté des œuvres, c'est-à-dire du mysticisme pratique; il s'adresse à l'ascétisme le plus sombre, afin qu'en arrachant son âme aux déceptions de la terre, il la rende plus propre à contempler la vérité éternelle; il se plonge pendant six ans dans de telles austérités, que les dieux mêmes, dit la légende bouddhiste, en furent épouvantés. A la fin de cette épreuve, que les forces de la nature ne lui permettaient pas de prolonger, il tomba dans une extase qui ne dura pas moins de huit jours, et qui, achevant sa transformation, l'éleva au rang de *sage*, de Bouddha. A partir de ce moment, le Bouddhisme est fondé; l'auteur de la religion nouvelle, suivi d'un petit nombre de disciples, va partout prêcher sa doctrine, annonçant qu'il vient sauver les hommes, effacer leurs fautes et les soustraire à l'épreuve toujours renaissante de la transmigration des âmes. C'est à Bénarès, dans cette ville également sainte pour le Brahmanisme et pour le Bouddhisme, que Çakya-Mouni se fait entendre d'abord, ou, pour me servir du

langage de ses adeptes, que, pour la première fois, il fait tourner la roue de la loi.

Bientôt les disciples se pressent autour de lui, les croyants accourent de toutes parts et sortent de toutes les castes ainsi que de tous les rangs de la société. On voit parmi eux des mendiants et des rois, des Brahmanes et des Çoudrâs; les femmes mêmes sont admises, non-seulement au nombre des fidèles, mais dans les maisons religieuses, qui se multiplient comme par enchantement. Des peuples entiers se convertissent dès la première fois qu'ils ont vu et entendu le Bouddha. En parcourant ainsi la plus grande partie de l'Inde, Çakya-Mouni arrive devant sa ville natale, Kapila-Vastou. Il y avait douze ans qu'il en était sorti en fugitif. Son père, qui vit encore, lui envoie successivement huit messagers, pour le conjurer de revenir à lui et de reprendre son royal héritage; tous se convertissent à la foi nouvelle. Après ces huit messagers, Çouddhodana lui envoie son premier ministre : il se convertit aussi. Après son ministre, il lui envoie ses plus proches parents, une tante, qui a servi de mère à Çakya-Mouni, et sa femme, la belle Gôpa, toujours fidèle et toujours tendre : tous se convertissent, et même cette tante dont je viens de parler, Mâha-Pradjapati, une des saintes du Bouddhisme, est la première femme qui entre en religion. A la fin arrive le roi même, et il subit le charme comme tous les autres. Il accepte, avec toute sa famille et tout son peuple, la loi du Bouddha.

L'apostolat de Çakya-Mouni, depuis le moment où il se crut lui-même l'objet d'une conversion surnaturelle, ne dura pas moins de quarante ans. Il mourut à l'âge de quatre-vingts ans, laissant derrière lui une religion floris-

sante, dont les dogmes, définitivement arrêtés dans un concile général, deux cents ans avant notre ère, ont fait le chemin qu'on sait. Quels sont donc ces dogmes pour avoir exercé une telle puissance d'attraction? Quelles sont les conséquences pratiques qui en découlent? Quelle a été leur influence sur la société, sur les relations mutuelles des hommes et sur les principes qui les gouvernent, c'est-à-dire sur les principes mêmes du droit?

Comme on en peut juger par la vie et par le caractère personnel de Çakya-Mouni, la réforme dont il est l'auteur a un but éminemment pratique et même social; car elle détruit l'institution des castes et change complétement la condition de la femme, en la déclarant l'égale de l'homme. Mais cette réforme n'a pu réussir qu'en s'appuyant sur un dogme, ou, si l'on veut, sur une métaphysique consacrée depuis des siècles par la tradition et conforme au génie indien. En effet, la métaphysique bouddhiste n'est que le principe même du Brahmanisme poussé sans transition, avec l'exaltation du mysticisme et les emportements de l'Orient, à ses conséquences les plus extrêmes. Elle forme, sous le nom d'Abhidharma, un des trois recueils, ou une des trois corbeilles, entre lesquelles se partagent tous les livres canoniques du Bouddhisme. Mais elle est renfermée particulièrement dans un ouvrage, appelé Pradjnâ Paramitâ, c'est-à-dire, la sagesse transcendante, et dont la rédaction la plus concise contient huit mille articles.

Ce qu'on y remarque tout d'abord, ce qui est commun à toutes les sectes philosophiques produites par le Bouddhisme, car il en existe encore aujourd'hui au moins

quatre dans le seul royaume de Népâl[1], ce que le Bouddhisme, enfin, et son fondateur semblent avoir accepté, les yeux fermés, des mains du Brahmanisme comme une vérité évidente par elle-même, c'est le dogme de la métempsycose, ou, ce qui revient au même, c'est la croyance à une vie impersonnelle, la même qui existe partout, dans les plantes aussi bien que dans l'animal, dans l'animal aussi bien que dans l'homme, et qui passe dans chacun de nous par tous les degrés, tantôt s'élevant du plus humble au plus sublime, tantôt descendant du plus sublime au plus humble. « Le monde, dit le Bouddha, est dans un perpétuel changement; la mort succède à la vie et la vie à la mort. L'homme, comme tout ce qui l'environne, est soumis à l'éternelle fatalité de la transmigration. Il passe par toutes les formes de la vie, depuis les plus élémentaires jusqu'aux plus parfaites[2]. » On comprend sur-le-champ qu'il ne s'agit point ici d'une métempsycose restreinte comme celle de Platon et de Pythagore, ou de l'idée morale, quoique très-imparfaite, d'une expiation qui fait passer l'âme d'un homme dans le corps d'une bête ou d'un autre homme plus malheureux qu'il n'était, jusqu'à ce que ces fautes soient réparées, ou que la mesure en soit comblée, jusqu'à ce qu'elle soit mûre pour le séjour des bienheureux ou celui des réprouvés. — La transmigration des âmes, telle que la reconnaît, soit le Brahmanisme, soit le Bouddhisme, est d'un tout autre caractère. Depuis les dieux du ciel

[1] Burnouf, *Introduction à l'Histoire du Bouddhisme indien*, p. 441.
[2] *Ibid.*, p. 152.

brahmanique, qu'elle accepte en les soumettant à un principe supérieur; depuis le Bodhisattva, qui tout à l'heure va devenir Bouddha, jusqu'à la matière inerte, elle embrasse tous les degrés, non-seulement de la vie, mais de l'existence. Bouddha lui-même, comme il le raconte à ses disciples, a parcouru cette immense carrière, et nous voyons, dans les récits légendaires accrédités après lui, que l'âme d'un homme est souvent entrée dans une plante, dans une fleur, dans un fruit, dans une colonne, dans les ustensiles les plus méprisés qui servent à notre usage, dans un mortier, dans un chaudron, dans un balai, etc. Il est vrai qu'on cherche à donner à ces métamorphoses une signification morale en les représentant comme une expiation en rapport avec les fautes qui ont été commises. Ainsi l'âme de celui-ci a passé dans une fleur pour avoir trop aimé, durant sa vie, ces gracieux ornements de la terre. L'âme de celui-là a été enfermée dans un mur ou dans une colonne, parce qu'il lui arriva un jour de souiller de sa salive les murs de l'enceinte où les Sages expliquaient la loi. Mais ces puériles analogies, acceptées seulement par la légende, ne changent rien au sens métaphysique du dogme et ne rendent pas à l'homme sa dignité méconnue, sa personnalité détruite par une croyance où tous les êtres sont confondus.

On comprend le désespoir qui doit s'élever dans l'âme devant l'attente d'une pareille destinée. On conçoit que l'existence, présentée sous ce jour, soit tout à la fois un fardeau pour le présent, un objet d'effroi dans l'avenir. Quoi de plus horrible, en effet, que de recommencer toujours ce cercle de fatigues, d'humiliations, d'angoisses, de douleurs, dont on n'aperçoit nulle part la raison, le

terme et le but? N'est-ce pas l'enfer pour tous, pour les bons comme pour les méchants, puisque toute vertu finit par s'épuiser, et que le dieu même doit tomber un jour au rang de la plus vile matière? Affranchir les hommes de cette terrible loi, les délivrer de ce mal originel dont découlent tous les autres maux, tel est le secret que Çakya-Mouni a cherché dans la méditation, dans les austérités, et qu'il a trouvé enfin dans l'extase. Mais affranchir les hommes de la transmigration, c'est les affranchir de l'existence même, puisque tout ce qui est sur la terre et dans le ciel est soumis à cette nécessité. Affranchir les hommes de l'existence, ce n'est pas leur apprendre à mourir; car la mort, loin d'être la fin, n'est souvent que le commencement de nos misères : c'est leur apprendre à se dépouiller de tout ce qu'il y a en eux de personnel, de particulier, de tous les attributs qui les séparent les uns des autres et qui les distinguent à leurs propres yeux; c'est, en un mot, leur enseigner le renoncement absolu, l'annihilation d'eux-mêmes. C'est justement le remède que le Bouddha est venu apporter au monde sous le nom de Nirvâna; c'est l'idée qui constitue avec la transmigration des âmes, le dogme le plus essentiel du Bouddhisme; et en effet, on ne les trouve jamais séparées l'une de l'autre; elles sont les deux moitiés d'un seul tout; elles forment à elles seules toute la métaphysique bouddhiste. Le mot Nirvâna veut dire extinction et désigne, pour l'homme arrivé jusque-là par sa piété et ses vertus, un état semblable à celui d'un feu qui s'éteint [1]

[1] Burnouf, *Introduction à l'Histoire du Bouddhisme indien*, p. 589-90. — B. Saint-Hilaire, *du Bouddhisme*, p. 195, 196.

faute d'aliment, et qu'on ne peut plus ni rallumer ni éteindre. En parlant du Bouddha lui-même, Ananda, son disciple et son cousin, prononce ces paroles : « Avec un esprit qui ne faiblissait pas, il a souffert l'agonie de la mort ; comme l'extinction d'une lampe, ainsi a eu lieu l'affranchissement de son intelligence. » Qu'on presse tant qu'on voudra ces images et ces mots, on n'en fera jamais sortir que l'annihilation de l'individu : c'est tout ce que je veux établir pour le moment.

J'arrive maintenant à un dernier point de la foi spéculative du Bouddhisme, qui se lie si étroitement avec le précédent, qu'ils ne forment ensemble qu'un seul et même dogme : je veux parler de ce que croient les Bouddhistes sur la nature des êtres en général. Évidemment, s'il est recommandé à l'homme de pratiquer le renoncement jusqu'à se détacher de lui-même, jusqu'à anéantir ce qu'il y a en lui de particulier et d'individuel, disons le mot, jusqu'à supprimer son existence par une extinction successive, systématique, de toutes les facultés où il se trouve et se reconnaît, c'est qu'on pense que, dans son existence et dans celles dont l'assemblage forme ce monde, il n'y a rien de vrai, rien de réel dans le sens propre du mot, rien qui réponde à l'idée absolue de l'être, rien que des apparences, des ombres, des illusions, qui fuient devant nous, comme les ténèbres devant le soleil, dès que nous avons vu la vérité, dès que nous sommes parvenus à la science, c'est-à-dire à la foi, et que nous en détachons notre cœur par les œuvres. Tel est le sens raisonnable, uniquement admissible de la fameuse théorie des effets et des causes, qui, tenus dans une égale vénération par toutes les sectes bouddhistes, et développée dans les

Soûtras comme dans les monuments postérieurs, « forme, dit M. B. Saint-Hilaire [1], le fond le plus ancien et le plus authentique de la doctrine du Bouddha. » Il s'agit de montrer par quels degrés toutes les existences particulières, tous les phénomènes de la nature arrivent à n'être plus que des illusions, ou comment ces illusions se changent, pour notre faiblesse, en réalités. Je suivrai cette dernière voie en ne tenant compte que des termes qui présentent à notre esprit un véritable sens. Le premier, c'est l'ignorance où nous sommes de la vérité, de la vraie nature des choses. Notre ignorance est la cause des fausses idées qui sont du ressort de l'imagination. De ces fausses idées, qui placent la réalité dans les apparences, naît la conscience que nous avons de nous-mêmes, la faculté qui nous représente comme des êtres distincts et qui nous autorise à distinguer les autres êtres ; de la conscience naissent la perception, la sensation et les sens mêmes, par lesquels nous croyons que notre âme est en rapport avec les objets extérieurs. La sensation et les sens donnent naissance au désir, aux passions de toute espèce. Le désir produit l'attachement que nous avons pour ces vains fantômes créés par nous-mêmes. Notre attachement est ce qui fait leur existence. Leur existence sans fondement nous paraît soumise à la naissance et à la mort, et contient tous les autres maux qui effraient notre imagination et tourmentent notre faiblesse : « car ce monde, dit le Bouddha [2], est une grande accumulation de

[1] *Du Bouddhisme*, p. 191.

[2] E. Burnouf, *Introduction à l'Histoire du Bouddhisme indien*, p. 487.

douleurs qui ne se compose que de décrépitudes, de maladies, de mort et d'autres misères. » Si étrange que cette doctrine puisse nous paraître, elle ne renferme rien de plus que le mysticisme brahmanique ; car il ne s'agit pas ici de ce qui est absolument, uniquement, éternellement ; mais des êtres particuliers, des existences variables et bornées qui affectent notre conscience et nos sens. Autrement pourquoi opposerait-on l'ignorance à la science ? Où serait, en quoi consisterait la science si rien n'existait ? Où seraient les illusions ? A quelle force appartiendrait-il de les combattre et de les détruire ?

Mais voilà précisément ce qui est contesté par le savant historien du Bouddhisme. Le Bouddhisme, selon M. Saint-Hilaire, n'est que l'adoration du néant, et par conséquent le dernier degré du scepticisme et de l'athéisme. Il met le néant à la place de Dieu et du monde dans ses idées sur l'existence en général, principalement dans sa théorie des effets et des causes ; il aspire au néant, il le propose pour but à tous les efforts de l'homme, sous le nom de Nirvâna. Je commencerai par opposer à M. Saint-Hilaire quelques objections tirées de la philosophie et de l'histoire. Qu'on se rappelle d'abord qu'il ne s'agit point ici d'un système de philosophie, composé à l'usage d'un petit nombre d'intelligences, mais d'une religion professée aujourd'hui, après vingt-cinq siècles d'existence, par deux ou trois cents millions d'âmes. Or, comment admettre qu'une religion aussi répandue, aussi vivace, aussi puissante, une religion qui prêche toutes les vertus, qui recommande toutes les austérités, qui déclare la guerre à toutes les passions, qui compte des monastères par milliers, des cénobites par millions, et

dont les temples sont innombrables, n'a pas d'autre Dieu que le néant et pas d'autre symbole que l'athéisme? Un tel fait, s'il existait, ne serait-il pas un démenti à toutes les lumières du bon sens, à toutes les lois de la nature et de la raison ? Ne serait-il pas un miracle bien plus extraordinaire que tous ceux qu'a jamais invoqués la crédulité la plus superstitieuse, surtout si l'on songe que rien n'est plus vide, plus repoussant, plus inintelligible, plus insaisissable à la raison, et surtout à l'esprit du grand nombre, que le néant absolu ? Mais heureusement cette contradiction n'existe point. Le Bouddhisme a un dieu ; et ce dieu c'est la raison éternelle, c'est la sagesse suprême survivant à tous les changements de la nature et se manifestant successivement aux hommes sous une forme humaine. Quel autre rang, en effet, pourrait-on assigner, non pas seulement à Çakya-Mouni, après sa glorification, mais au Bouddha en général ? Les livres bouddhiques ne disent-ils pas positivement qu'il a l'omniscience et l'omnipotence et la suprême béatitude? Ne disent-ils pas que les dieux comme les hommes, que les Dévas sont soumis à son pouvoir? Il naît, cela est vrai, et il meurt, mais pour laisser sa place à un autre, ou plutôt pour reparaître lui-même, à titre de suprême raison, dans une autre incarnation. Le Bouddha, avec des attributs différents, tient à peu près la même place que les Oupanishads et les lois de Manou assignent à Brahma. Comme lui, il est Dieu manifesté, Dieu agissant et accessible à l'intelligence, par opposition au principe inintelligible, indéfinissable, de l'être ou du non-être. Comme lui encore, il a des alternatives de repos et de mouvement, de sommeil et de veille, de vie et de mort, parce

que l'univers tout entier, parce que l'ensemble des êtres est soumis à la même loi. Mais la foi universelle des nations converties au Bouddhisme est bien plus positive encore : elle donne la place de Dieu, elle accorde tous les honneurs divins, non pas au Bouddha en général, mais à celui qui le dernier a visité et consolé la terre, à Çakya-Mouni lui-même. C'est à lui que ces nations adressent leurs offrandes et leurs prières ; c'est de lui qu'elles attendent leur bonheur dans cette vie et leur salut dans l'autre. Sa statue est dans le sanctuaire de tous les peuples, environnée d'un religieux mystère, et nous voyons que depuis un temps très-reculé on lui attribue des miracles. J'en pourrais citer un grand nombre d'après un seul témoignage, celui d'un religieux bouddiste de la Chine qui, ayant visité l'Inde vers le milieu du VIIe siècle de notre ère, nous a laissé la relation de ses voyages, dont nous devons à M. Stanislas Julien une traduction française accompagnée des plus précieuses recherches[1]. Qu'on essaie donc de nous expliquer comment un être qui a disparu du monde, qui est entré dans le néant, opère encore des miracles et sait ce qui se passe au milieu des hommes, quatorze ou quinze siècles après son annihilation.

Mais je sais ce qu'on peut répondre : ce culte rendu à Bouddah n'est pas dans l'esprit de sa doctrine ; il n'est pas dans l'esprit des théologiens et des sages, il n'est qu'une superstition populaire. D'abord, s'il en était ainsi, la difficulté aurait singulièrement changé de pro-

[1] *Histoire de la vie de Hiouen-Thsang et de ses voyages dans l'Inde*, in-8. Paris, 1853.

portions. L'athéisme ne serait plus la foi, si l'on peut ainsi parler, du tiers de l'humanité ; il ne serait que le partage d'un petit nombre de philosophes. Mais je ne puis pas même accepter dans ces limites la grave accusation élevée contre le Bouddhisme. Nous voyons dans l'admirable ouvrage de Burnouf[1], qui lui-même invoque les monuments réunis par M. Hodgson, qu'il existe au Népâl, depuis une époque très-reculée, quatre écoles de philosophie bouddhiste. Aucune de ces écoles ne professe le culte du néant et n'admet l'athéisme dans le sens absolu du mot. La première de ces écoles, celle des philosophes de la nature (Svâbhâvikas), professe un panthéisme qui, semblable à celui des stoïciens, attribue à la nature l'activité et l'intelligence. Mais la nature, éternelle dans son essence, se manifeste selon eux sous deux modes différents : le mode de l'existence (*Pravritti*), et celui de la cessation ou du repos (*Nirvritti*). N'est-ce pas l'alternative de sommeil et de veille attribuée par le Brahmanisme à l'âme suprême ? Cette école a pour rivale celle des théistes (Aiçvarikas), qui admet, sous le nom d'Adibouddha, un principe intelligent et actif supérieur au monde, par conséquent immatériel. C'est dans cette essence divine que doit s'accomplir l'absorption de l'âme après la mort ; mais dès cette vie elle trouve déjà, dans la science et dans la vertu, un moyen de participer à ses attributs et de s'élever au-dessus de la condition humaine. Enfin, à l'école théiste se rattachent les deux autres, l'école de l'action (*Karmikas*) et celle de l'effort

[1] *Introduction à l'Histoire du Bouddhisme indien*, p. 441 et suiv.

(*Yâtnikas*) qui, beaucoup plus récentes que les premières, ne sont qu'une protestation, au nom de la conscience et de la liberté, contre les conséquences extrêmes du mysticisme asiatique.

Après avoir rendu au Bouddhisme son caractère religieux, nous aurons bon marché du Nirvâna. Le Nirvâna ne sera pas autre chose que l'absorption de l'âme en Dieu, ou du moins dans l'Être universel, si l'on considère uniquement comme Dieu l'Être universel, l'infini, manifesté par la sagesse, incarnée elle-même dans un homme, et ne sera pas autre chose que le but suprême poursuivi par les mystiques de tous les temps, de toutes les nations, de toutes les religions, de toutes les écoles, pourvu que, sous le regard d'une autorité vigilante, sous la loi d'une discipline inflexible, ils ne fussent pas obligés de dissimuler leurs ardeurs. Il ne sera pas autre chose que ce que voulaient ou ce que veulent encore les mounis de l'Inde, les soufis de la Perse, les thérapeutes de l'Égypte, les kabbalistes et les esséniens de la Palestine, les philosophes de l'école d'Alexandrie, et dans l'Europe chrétienne tant de sectes étranges, indomptables dans leur humilité, vivifiées par le bûcher même qui les semblait dévorer, toujours prêtes à se relever sous les foudres de l'excommunication, depuis Amaury de Chartres et David de Dinant jusqu'à Molinos et à madame Guyon, sans compter les plus récents. Tous parlent dans les mêmes termes et du néant du monde et des misères de la vie, et des illusions de la raison, et des chimères de la liberté, de la nécessité d'aller chercher plus haut la lumière et la force, du bonheur que rencontre l'âme dans le sentiment de son propre néant, de

la perfection qui consiste à abdiquer, non ses facultés misérables, mais son existence même, au sein de l'Être divin. La théorie du dhyana, c'est-à-dire de l'extase, telle que la donne M. Saint-Hilaire, d'après les livres bouddhistes, ne diffère en rien de celle qu'on trouve, soit dans le petit livre intitulé la *Théologie germanique*, soit dans les ouvrages de Suso et de maître Eckart, soit dans les soixante-huit propositions de Molinos condamnées par le Saint-Siége en 1687, et dans combien d'autres écrits de la même nature ? Ce qu'ont voulu tous ces mystiques, nous répondra M. Saint-Hilaire, c'est l'union de l'âme avec Dieu, et, ce que veut le Bouddhisme, c'est la dissolution de tout notre être dans le néant. Mais si l'on a démontré que l'idée du néant ne s'applique, dans le dogme bouddhiste, comme dans le néoplatonisme alexandrin, qu'aux existences particulières et périssables, formes fugitives d'un être unique, manifesté à sa plus haute puissance dans la personne de Bouddha, alors le but du Bouddhisme est parfaitement identique à celui du mysticisme. Au reste, nous avons entre les mains un témoignage que M. Saint-Hilaire ne récusera pas, et qui pourrait au besoin nous dispenser de tout autre argument : c'est l'autorité d'un des livres canoniques du Bouddhisme, c'est ce que nous lisons dans le *Lotus de la Bonne Loi*, mis à la portée du public européen par la traduction de M. Eugène Burnouf.

Le *Lotus de la Bonne Loi*, dans un grand nombre de passages, nous offre du Nirvâna une telle peinture, qu'à moins d'un parti pris, il est absolument impossible d'y voir le néant pur ou la cessation de toute existence. Tout au contraire, on est tenté de le considérer comme

le plus haut degré de l'Être et de la béatitude. Tel est, par exemple, le sens qu'il faut donner à ces lignes : « Il conduit tous ces êtres au Nirvâna complet. Et les êtres qui sont délivrés de la réunion des trois mondes, le Tathâgata[1] leur donne les plaisirs suprêmes. qui sont les contemplations, les affranchissements, la méditation, l'acquisition de l'indifférence[2]. » Dans un autre endroit[3], le Bouddha promet, lorsqu'il sera entré dans le Nirvâna complet, de venir au secours de ses disciples, plongés dans la méditation de sa Loi, en leur montrant *sa forme lumineuse* et « en rétablissant de sa propre bouche ce qui leur aura échappé par erreur. » Enfin, un peu plus loin[4], on nous montre les bienheureux de l'ordre le plus élevé, les Richis eux-mêmes, après avoir été plongés dans le Nirvâna complet « pendant plusieurs centaines » de mille de myriades de Kalpas, » sortant de cet état pour entendre de la bouche de Çakya-Mouni l'exposition de la Bonne Loi.

Mais laissons les mots et retournons aux choses. La meilleure preuve que le Bouddhisme est une religion et non une secte d'athées, de moins que cela encore, d'adorateurs du néant, c'est la pureté et l'élévation de sa morale, ce sont les principes généreux qu'il a développés, par la seule autorité de l'exemple et de la parole, par la seule puissance de la prédication, en face d'une

[1] C'est le nom qu'on donne au Bouddha quand on veut dire qu'il a succédé à des Bouddhas antérieurs, et qu'il n'est que le dernier anneau de la chaîne des incarnations.

[2] Ch. 3, p. 53.

[3] Ch. 10, p. 144.

[4] Ch. 11, p. 151 et suiv.

société fondée sur l'iniquité et sur la violence. Laissant de côté l'ascétisme, qui n'est recommandé qu'aux plus parfaits, comme la voie la plus directe pour entrer dans le Nirvâna, et qui nulle part, à en juger par la vie de Çakya-Mouni et celle des religieux, ses imitateurs, n'a été poussée au même degré, j'arrive à la morale proprement dite. Le principe général sur lequel elle repose, selon les enseignements de Bouddha, c'est l'abnégation la plus complète, l'immolation perpétuelle de soi-même, jointe à une pitié sans bornes pour les autres. Aussi, non content de défendre les crimes qui détruisent la société, et les vices qui dégradent l'individu, le meurtre, l'adultère, le vol, le mensonge, l'ivresse, la gourmandise, la paresse, la grossièreté; elle recommande les vertus les plus sublimes, celles qui, sortant des limites de la justice et du droit, ont pour effet d'élever l'homme jusqu'à la sainteté. Sans essayer de m'astreindre à la classification arbitraire et aux vagues dénominations des livres bouddhistes, je signalerai surtout l'humilité, la chasteté, la charité, le pardon des injures [1].

L'humilité est une des vertus les plus essentielles du Bouddhisme, et il n'en peut pas être autrement quand l'anéantissement de la personne humaine au sein de Dieu est représenté comme le dernier terme de la perfection,

[1] Le Bouddhisme compte six vertus transcendantes (pâramitas): l'aumône ou la charité, la vertu, la patience, le courage, la contemplation et la science. Si l'on considère que la science et la contemplation ne sont que la loi même du Bouddhisme; que la patience et le courage comprennent l'humilité et le pardon des injures; enfin que la chasteté est une des premières conditions de l'ascétisme bouddhique, on admettra que cette liste ne porte aucune atteinte à mes observations.

quand l'âme qui nous anime peut être enfermée dans les corps les plus vils, quand notre existence et celle des autres êtres est considérée comme un rêve, comme une illusion pleine de souffrances et d'humiliations. L'humilité n'est pas seulement le fond de la règle monastique chez les Bouddhistes, elle a donné naissance à une institution qui s'applique à tous les fidèles et qui remonte à la vie de Çakya-Mouni : je veux parler de la confession. Deux fois par mois, à la nouvelle et à la pleine lune, chacun doit confesser ses fautes à haute voix. On raconte que des rois mêmes ont ainsi fait en public l'aveu de leurs crimes. La confession est l'application de cette maxime du Bouddha : « Vivez en cachant vos bonnes œuvres et en montrant vos péchés. »

Le Bouddhisme admet la chasteté puisqu'il la prescrit d'une manière absolue à ses religieux et en fait un devoir des plus sévères aux croyants de toutes les classes. Bouddha lui-même l'a pratiquée toute sa vie, et dans les circonstances qui la rendaient la plus difficile : car Gôpa, sa femme, avant de devenir sa néophyte, n'avait jamais été pour lui qu'une sœur. On raconte un certain nombre de légendes qui nous montrent avec quelle rigueur son exemple a été suivi par ses continuateurs. Mais cette vertu, en dépréciant naturellement et en attaquant même dans son principe l'institution du mariage, a du moins laissé subsister le respect et l'amour filial. Ainsi on nous montre le Bouddha, après sa glorification, allant chercher dans le ciel, où elle réside, sa mère Maya-Dêvi pour la convertir à la loi nouvelle. On lui fait dire que toutes les divinités et toutes les bénédictions sont dans les familles où les pères et les mères sont parfaitement hono-

rés, vénérés et servis. On place dans sa bouche ces paroles : « Ils font une chose bien difficile pour leur enfant, le père et la mère qui le nourrissent, qui l'élèvent, qui le font grandir, qui lui font boire leur lait. »

Le Bouddhisme prêche la charité, soit sous la forme de l'aumône, soit dans un sens plus général et plus élevé. C'est au nom de la charité que Çakya-Mouni, avant même d'être parvenu au rang de Bouddha, a entrepris de sauver le genre humain des épreuves sans nombre qui remplissent son existence. C'est au nom de la charité que, sans se mettre en révolte avec les institutions de son pays, il a fait tomber le régime des castes, relevé la femme de son antique abaissement, réuni autour de lui, sans distinction de rang, de naissance, de fortune, de sexe, tous ceux qui cédaient à l'autorité de sa parole. Comme les Brahmanes lui reprochaient un jour d'admettre dans ses entretiens et au nombre de ses disciples des hommes de la plus basse condition : « Ma loi, leur répondit-il, est une loi de grâce pour tous[1]. »

La charité, selon l'enseignement de Bouddha, est inséparable du courage, de la patience, de la résignation, du pardon des injures poussé jusqu'à l'héroïsme. Si l'on peut douter que ces vertus, partout extrêmement rares, soient pratiquées réellement par ses nombreux sectateurs, on peut affirmer du moins qu'elles sont dans l'esprit du Bouddhisme et font partie de l'idéal qu'il propose à l'imitation des hommes. On me permettra, pour confirmer cette assertion, de citer une légende, que j'emprunte, en l'abrégeant, à l'excellent travail de M. Saint-Hi-

[1] *Introduction à l'Histoire du Bouddhisme indien*, p. 199.

laire[1]. Les légendes, quand elles sont acceptées par la foi populaire, ne sont pas moins propres à faire connaître une religion, que les dogmes et les préceptes. Poûrna, un riche marchand nouvellement converti, veut aller à son tour porter la vérité chez les féroces habitants d'un pays à demi sauvage. Le Bouddha, avant de le laisser partir pour cette périlleuse mission, voulant mettre sa foi et son courage à l'épreuve, a avec lui cet entretien : « Dis-moi, ô Poûrna, lorsque les hommes du Çronaparanta t'adresseront en face des paroles méchantes, grossières et insolentes, quand ils se mettront en colère contre toi, que penseras-tu ? — Si les hommes du Çronaparanta m'adressent en face des paroles méchantes, grossières et insolentes ; s'ils se mettent en colère contre moi, voici ce que je penserai : ce sont certainement des hommes bons, les gens du Çronaparanta, ce sont des hommes doux, eux qui ne me frappent ni de la main, ni à coups de pierre. — Mais s'ils te frappent de la main et à coups de pierre, que penseras-tu, ô Poûrna ? — Je penserai que ce sont certainement des hommes bons, des hommes doux, puisqu'ils ne me frappent ni du bâton, ni de l'épée. — Mais s'ils te frappent du bâton et de l'épée, que penseras-tu ? — Je penserai qu'ils sont bons et doux, puisqu'ils ne me privent pas complétement de la vie. — Mais s'ils te privent complétement de la vie ? — Je penserai qu'ils sont bons et doux, les habitants de Çronaparanta, de me délivrer, avec si peu de douleur, de ce corps rempli d'ordures. » On pense bien qu'après avoir parlé ainsi, le nouvel apôtre reçoit la permission de partir. « Console,

[1] *Du Bouddhisme*, p. 152-154.

console, ô Poûrna; arrivé au Nirvâna complet, fais que les autres y arrivent. » Telles sont les paroles d'adieu que le Bouddha lui adresse, et il est impossible de ne pas les remarquer; car elles achèvent de nous fixer sur le sens du mot Nirvâna. N'en résulte-t-il point que le Nirvâna peut s'accomplir dès cette vie? et s'il peut s'accomplir dès cette vie, si après qu'on y est entré, on peut encore y conduire les autres, il n'est donc point le néant, il ne suppose même pas la cessation de la conscience. Toutes les forces de l'étymologie et de la grammaire viennent échouer contre l'éloquence des faits.

Je pourrais citer encore l'histoire du jeune Kounâla, fils du roi Açoka, condamné par les machinations d'une femme impudique, dont il a méprisé les avances, à perdre son rang, sa fortune et les deux yeux, et qui, rentré en grâce auprès de son père, mais après avoir subi l'horrible mutilation, intercéda pour son bourreau. Mais il est temps que nous prenions congé du Bouddhisme en essayant de nous faire une idée de la valeur qu'il faut attacher à ses vertus.

Ces vertus sont réelles et d'un grand prix quand on les juge par comparaison avec la morale brahmanique; elles paraissent moins belles quand, remontant à leur principe et les suivant dans leurs conséquences, on les juge en elles-mêmes. Elles contiennent toutes dans leur sein un germe empoisonné, un ferment de corruption et de mort, qui d'abord détruit tout l'éclat dont elles brillaient à nos yeux séduits; je veux parler de l'oubli, du mépris, de l'anéantissement de la personne humaine. Ainsi comment serait-ce un mérite, comment serait-il utile d'être humble, quand on a tari la source, non-seu-

lement de l'orgueil, mais de toute dignité, de toute force, de toute valeur personnelle! L'humilité véritable, la seule digne d'être proposée à l'homme, vient de la force, non du découragement et de la faiblesse. Elle consiste à se restreindre soi-même, à se vaincre et à s'abaisser devant une force plus grande, devant le principe même de toute force, de toute grandeur, de tout mérite, devant la perfection suprême, qui, en même temps qu'elle nous pénètre du sentiment de notre faiblesse, nous invite à la suivre.

Ce que je dis de l'humilité s'applique en partie à la charité. Il y a une charité sans dignité, sans noblesse, tant pour celui qui l'exerce que pour celui qui en est l'objet. C'est celle qui se confond avec la pitié, et qui, s'appliquant sans distinction à tous les hommes, les regardant tous comme également misérables, supprime les différences du vice et de la vertu aussi bien que celle des rangs et des fortunes. Qu'importe que vous soyez roi ou esclave, pauvre ou riche, Brahmane, Kchatrya ou Çoûdra? Vous êtes hommes, vous souffrez, je vous plains. A merveille! Mais il faut ajouter : Qu'importe que vous soyez bon ou méchant? Dans l'un et l'autre cas, la douleur n'est-elle point votre partage? La bonté et la méchanceté ne sont-elles pas deux manières différentes de souffrir? Je dirai plus : aux yeux de la pitié, il y a à peine une différence entre l'homme et la brute; car qu'est-ce qui nous assure que les bêtes souffrent moins que nous? Et, en effet, l'on raconte que le Bouddha, rencontrant un jour sur son chemin une tigresse affamée, qui n'avait plus la force d'allaiter ses petits, lui a fait l'aumône d'une partie de son corps. Telle est la charité du

Bouddhisme; mais il y en a une autre qui, laissant la pitié aux êtres inférieurs, s'adresse uniquement à l'homme, parce que lui seul est un être libre, un être intelligent, capable d'amour et digne d'être aimé, capable de concevoir la plus haute perfection et de la poursuivre de tous ses efforts, qui peut être sauvé de l'abaissement le plus profond et consolé par l'âme des misères du corps, que nous ne pouvons voir souffrant et dégradé sans souffrir et nous dégrader nous-mêmes. Telle est la charité qu'enseigne le Christianisme, et qu'avait aussi aperçue, à la seule lumière de la raison et du cœur, la philosophie de Cicéron, de Sénèque et de Marc-Aurèle.

Enfin, voici ce que je pense de la chasteté bouddhique : Si elle conserve la pureté aux sens, elle l'ôte à l'imagination, à l'esprit, au cœur; elle est une véritable impureté morale; elle dégrade à mes yeux, non-seulement moi, mais la nature humaine; elle flétrit dans leur source les tendres affections de la famille, en m'enseignant que la vie même est une souillure. Elle me représente comme un spectacle plein d'horreur ce doux rayon de la splendeur divine que nous appelons la beauté. Il y a une autre chasteté plus digne de nous, plus conforme aux conditions à la fois physiques et morales de notre existence; c'est celle qui respecte la maison à cause de l'hôte qu'elle renferme, le corps à cause de l'âme, et qui ne permet à la pudeur de déchirer ses voiles que si l'âme n'est pas blessée et ne doit rien perdre par ce sacrifice.

Ainsi, le principe sublime de l'abnégation, les vertus les plus nobles et les plus pures, peuvent être absolument stériles et devenir même un danger pour la société, quand on oublie cette vérité fondamentale, que l'homme

est un être intelligent et libre, c'est-à-dire une personne, et qu'entre lui et les choses il y a un abîme infranchissable ; ou bien, en considérant la question au point de vue religieux, que ce monde est l'ouvrage d'une intelligence et d'une liberté supérieures, non-seulement indépendantes, mais distinctes de lui. Mais le Bouddhisme, je le répète, n'en est pas moins, par ses dogmes et par sa morale, un progrès manifeste sur le Brahmanisme. Il a adouci en même temps les croyances, les mœurs et les lois. Il a substitué à l'orgueil des castes, à la tyrannie du sexe le plus fort sur le plus faible, le principe de l'égalité des hommes. Ainsi que le prouvent les édits du roi Piyadasi[1], il a même fait pénétrer l'humanité dans les lois pénales et enseigné comme un devoir la tolérance religieuse. Il a remplacé par la prière et par la pénitence, par de simples offrandes de fleurs déposées devant la statue de Bouddha, le culte sanglant de Djâgannatha, qui, chaque année, écrasait sous son char des milliers de victimes humaines. N'est-ce pas assez pour expliquer l'enthousiasme qu'il a inspiré aux nations de l'Asie, et la rapidité avec laquelle il les a conquises?

[1] Piyadasi était un des rois du Magadha, l'une des contrées de l'Inde où le Bouddhisme s'est établi dès sa naissance. On a pu déchiffrer récemment plusieurs de ses édits gravés sur des rochers, des colonnes et des pierres.

III

LE DROIT CHEZ LES ÉGYPTIENS

Pendant que le Brahmanisme, portant dans ses flancs le Bouddhisme, sortait peu à peu de la vieille poésie des Védas, une autre civilisation, non moins puissante, mais animée d'un esprit tout différent, avait déjà pris naissance et se développait avec éclat sur les bords du Nil. Il est impossible, en effet, de contester à l'Égypte ce qu'elle revendiquait avec tant d'orgueil et ce qui lui donnait tant de prestige aux yeux des philosophes de la Grèce : la complète originalité et l'antiquité incomparable de ses institutions, de ses croyances, de ses monuments, de ses connaissances dans les sciences et dans les arts. Son antiquité, il ne faut pas songer à la mettre en doute devant ses vingt-huit ou trente dynasties, dont la dernière, détrônée par les armes d'Artaxerce III, a déjà cessé d'exister 340 ans avant Jésus-Christ ; dont la vingt-deuxième, celle qui a conquis Jérusalem sous le règne de Jéroboam, celle qui a produit le roi Scheschonk, ou le Sésac de l'Écriture-Sainte, n'arrive qu'à l'an 970 de notre ère; dont la dix-neuvième nous fait reculer jusqu'au temps de Sésostris II, ou Ramsès-le-

Grand, c'est-à-dire à une distance d'au moins quinze ou seize siècles[1]. En franchissant maintenant les trois ou quatre siècles de barbarie, peut-être davantage, pendant lesquels ont régné les Hyksos, ou rois pasteurs, à quelle époque faut-il transporter en arrière de nous les dynasties plus anciennes, depuis la treizième jusqu'à la quatrième, qui, regardées pendant longtemps comme purement fabuleuses, viennent d'être rendues à l'histoire par de récentes découvertes, par les inscriptions de Giseh et de Sakara[2]? L'originalité de la civilisation égyptienne n'est pas moins bien établie : car où lui trouver des ancêtres? On avait pensé un instant à l'Inde; mais la chronologie, aussi bien que la géographie et les différences ethnographiques, condamnent cette hypothèse. On s'est adressé à l'empire complétement effacé de Méroé : mais pourquoi Méroé n'aurait-il pas été une colonie plutôt qu'une métropole de l'Égypte? Et, en tout cas, comment résoudre un problème par un autre beaucoup plus obscur? L'opinion généralement admise aujourd'hui, et qui seule peut se concilier avec la physionomie, avec la conformation extérieure, avec la position géographique, avec les relations non interrompues des deux races, et aussi certaines affinités de langages, c'est que la population primitive de l'Egypte était une colonie arabe, venue du bord oriental de la mer Rouge, et à laquelle se mêla peu à peu, non le sang nègre, dont l'art

[1] Voyez Wilkinson, *The ancient Egyptians*, 2 vol. in-12. Londres, 1854, t. I, p. 307-309.

[2] Voyez C. R. Lepsius. *Denkmaehler aus Ægyoten and Æthiopien*, gr. in-f° publié à Berlin d'après les dessins recueillis dans l'expédition scientifique de 1842-1845.

égyptien, si fidèle imitateur de la nature, ne nous offre pas la moindre trace, mais celui d'une race plus intelligente de l'intérieur de l'Afrique[1]. Mais il est sorti de là un nouveau peuple qui ne ressemble à aucun autre, et qui, par l'éclat de son génie, par la grandeur de ses destinées, par la seule majesté de ses ruines, objet de notre étonnement et de notre admiration, a fait complétement oublier ses aïeux.

Quoique formée en société longtemps avant l'Inde, l'Égypte, sous le rapport moral, lui est bien supérieure, à en juger par les monuments qu'elle nous a laissés : sa peinture, sa statuaire, ses bas-reliefs, son architecture, ses hiéroglyphes, témoignages irrécusables de ses mœurs, de ses habitudes, de ses occupations, de ses croyances, des événements les plus importants de son histoire, et qui nous permettent de lire, comme dans un livre, une partie considérable de sa vie, tant publique que privée. Elle nous présente le spectacle d'une activité plus réelle et plus féconde ; elle a conçu une plus haute idée de la personne humaine ; elle montre plus de respect pour ses droits et ses légitimes affections. C'est que nous ne sommes plus en présence de cette nature formidable qui ne laisse pas à l'homme d'autre sentiment que celui de son impuissance, d'autre emploi de ses facultés que la contemplation, ni d'autre but à poursuivre que le repos et l'immobilité. La nature et l'homme semblent ici se

[1] Cette opinion, aujourd'hui à peu près incontestée, a été soutenue, si je ne me trompe, pour la première fois, avec une grande abondance de preuves et une remarquable érudition, par M. Jomard, dans ses *Études géographiques et physiques sur l'Arabie*, in-8. Paris, 1839.

partager la tâche et régner ensemble. Il a fallu au premier de grands efforts d'activité et d'intelligence pour asservir à ses besoins ce fleuve extraordinaire qui pouvait devenir pour lui un fléau aussi bien qu'une source de richesse. A l'invention de l'agriculture, qui a dû prendre sur-le-champ un rang très-élevé et occuper l'attention des esprits les plus actifs, est donc venue se joindre, en Égypte, celle des sciences et des arts, dont le concours lui est le plus nécessaire, de la géométrie, de l'astronomie, de l'arithmétique, de l'arpentage, de l'art de construire des canaux et des digues. Il a fallu également, pour bâtir des demeures solides sur ce terrain mouvant, mettre à contribution les carrières de marbre, de granit et de pierre calcaire, et jeter ainsi les premiers fondements de l'architecture et de la mécanique. Tout le monde sait que les Pyramides, qui ne sont qu'une expression idéale des conditions de la solidité, ont été élevées sous les premières dynasties; et c'est au roi Menès, le plus anciens des Pharaons, qu'on attribue la construction de la grande digue qui détourna les eaux du Nil pour faire place aux fondations de Memphis. Or, ces travaux et ces connaissances sont bien éloignées des mystiques rêveries; ils ne permettent pas à l'homme de s'oublier et de s'effacer; ils exigent, au contraire, le concours de toutes ses forces, et supposent qu'il a la conscience de sa valeur. De là, le principe de vie, d'activité, de moralité, qui caractérise la vieille société égyptienne, et que l'on reconnaît également, soit dans ses dogmes religieux, soit dans ses institutions civiles, soit même dans les œuvres de ses artistes.

C'est une opinion généralement répandue que l'art

égyptien, particulièrement le dessin et la statuaire, exprime au plus haut degré la sécheresse, la raideur et l'immobilité, et l'on sait toutes les conséquences auxquelles elle a conduit des philosophes trop pressés de conclure. Mais ce jugement ne peut se justifier que par certains monuments, les seuls que, pendant longtemps, l'on ait connus en Europe, qui aient été vus dans nos musées, et qui appartiennent à une époque de décadence. Il en est d'autres, récemment découverts, et beaucoup plus anciens, qui présentent un caractère tout différent. Ce sont ceux qui ont été produits depuis le commencement de la cinquième jusqu'à la fin de la douzième dynastie. Quand on suit, dans la magnifique galerie de M. Lepsius[1], tous les développements de l'art égyptien pendant la durée de cette période qu'on peut appeler son âge d'or, on est frappé de la force, de la grandeur, de la variété et de la vérité de ses œuvres. Ce n'est pas la beauté idéale, dont les types faisaient défaut aux artistes des bords du Nil ; ce n'est pas l'harmonie, la grâce et la majesté de l'art grec; mais c'est une puissance d'expression, une vérité de mouvement, et même, surtout dans la représentation des animaux, une perfection de formes, qui témoigne d'un haut degré d'observation, c'est-à-dire de réflexion et de sentiment, et d'une non moins grande habileté de main. Une œuvre, qui remonte au moins à la sixième dynastie, la statue d'un scribe accroupi, trouvée par M. Mariette dans le tombeau de Skem-Ka, et que chacun peut voir aujourd'hui au musée du Louvre, suffit

[1] *Monuments de l'Égypte et de l'Éthiopie*, les deux premières parties.

à elle seule pour renverser les idées qu'on a eues longtemps sur la sculpture égyptienne. On n'a jamais vu taillée en pierre, ou peinte sur la toile, une figure plus personnelle, plus vivante et plus parlante. Nous voilà bien loin des monstres difformes ou tristement emmaillottés qui nous représentent, sur les bords du Gange, Brahma et les autres divinités indiennes. Mais ce ne sont pas là toutes les qualités de l'art égyptien. Consacré à la famille aussi bien qu'à la religion et à l'histoire, il lui donne la consécration du souvenir, il l'honore dans toutes les conditions de son existence, dans ses occupations comme dans ses affections; il ne dédaigne pas de représenter les plus humbles travaux, et, dans quelque sphère qu'il s'exerce, à quelque degré de familiarité qu'il puisse descendre, jamais il ne blesse les lois de la chasteté. Je mets à part, bien entendu, ces symboles naïfs consacrés par le culte et dont le sens métaphysique ou moral, objet d'une vénération universelle, était seul présent aux yeux et à la pensée. Cette réflexion m'amène naturellement à parler de la religion des Égyptiens.

Il faudrait être bien téméraire pour se flatter de connaître entièrement les croyances religieuses, ou même les symboles extérieurs, la mythologie de la vieille Égypte. Cette partie de l'histoire ancienne est encore enveloppée de ténèbres, et surtout nous offre l'aspect d'une grande confusion. Les dieux de toute forme et de toute espèce, qu'on rencontre sur les bords du Nil, paraissent difficilement s'accommoder d'une seule origine et d'un seul culte; ceux qu'on adore dans un lieu ne sont pas reconnus dans un autre, ou, tout au contraire, les mêmes divinités dissimulent leur identité sous des noms différents.

La cause de ce fait se découvre d'elle-même. L'Égypte a été longtemps divisée entre plusieurs royaumes, suffisamment séparés par leurs traditions, leurs institutions, et la date même de leur naissance, pour admettre quelque diversité dans les objets de leur culte. C'est ainsi qu'Ammon occupe la première place parmi les dieux de Thèbes, Neith parmi ceux de Saïs et Phtah parmi ceux de Memphis. N'en est-il pas de même en Grèce? Les sanctuaires fameux de Dodone, d'Éleusis, de Delphes, d'Éphèse, n'étaient-ils point consacrés à des divinités différentes, le premier à Jupiter, le second à Cérès, le troisième à Apollon, le dernier à Diane? N'était-ce pas Jupiter qui régnait à Olympie, Minerve à Athènes, Vénus dans 'île de Chypre, Esculape à Épidaure? Il est évident aussi que la religion de l'Égypte, comme celle de l'Inde et de tous les autres peuples, a traversé plusieurs âges, a revêtu plusieurs formes, dont chacune a laissé son empreinte dans les rares traditions qu'elle nous a laissées. Il me répugne de croire qu'elle soit jamais descendue jusqu'au fétichisme; car les nombreux animaux qu'on voit figurer dans son culte, le taureau, la vache, le lion, le chacal, le bélier, l'ibis, l'ichneumon, l'épervier, le singe cynocéphale, le scarabée, le scorpion, etc., peuvent s'expliquer comme des symboles, les uns de l'agriculture, les autres de l'astronomie, d'autres de certains attributs physiques, moraux ou métaphysiques, ainsi que le furent, chez les Grecs, les lions de Cybèle, les tigres de Bacchus, le hibou de Minerve, l'aigle de Jupiter, le paon de Junon, les colombes de Vénus, et, chez les Hébreux mêmes, si ennemis de toute représentation matérielle, les chérubins aux ailes dé-

ployées. Mais comment n'y pas reconnaître les traces du sabéisme ou du culte des astres, quand on voit le soleil et la lune, le premier identifié avec Haroéris ou le premier Horus, la seconde souvent personnifiée dans Thot, rester toujours au nombre de ses divinités; quand on voit le nom du premier, Ra ou Phra, s'associer et même se substituer aux noms d'Ammon et de Phtah; quand on voit la représentation de l'un et de l'autre, le disque ailé et le croissant, figurer au premier rang des emblèmes sacrés[1]; enfin, quand on lit dans Hérodote[2], dont le témoignage est confirmé par tous les monuments, quelle relation étroite existait en Égypte entre les idées théologiques et les calculs de l'astronomie? Cependant, devant le témoignage unanime de l'antiquité et les récentes découvertes de la science, il serait absurde de prétendre que la religion égyptienne s'est arrêtée là. Les conceptions grossières du sabéisme ont été détrônées par un culte plus pur, par une riche et savante mythologie, qui, transformée à son tour, est devenue, entre les mains des prêtres, le symbole d'une croyance encore plus élevée, tout en gardant aux yeux du peuple son sens primitif. Mais lorsqu'on a fait la part de cette discordance inévitable des lieux et des temps, alors, sans aller au delà du sens naturel des traditions et des monuments, sans avoir besoin de faire intervenir la méthode, toujours suspecte, des interprétations allégoriques, on découvre dans la mythologie des Égyptiens un fonds commun, des éléments généraux

[1] Voyez M. de Rougé, *Notice sommaire des monuments égyptiens exposés dans les galeries du musée du Louvre*. 2e édit., in-8. Paris, 1855.

[2] Liv. II, ch. 4, 145 et 146.

de la signification la plus profonde et du plus noble caractère.

En effet, de quelque nom qu'elle l'appelle, Ammon comme à Thèbes, Phtah comme à Memphis, Osiris comme dans toute l'Égypte, ou bien Noum et Noum-Ra, la vieille religion égyptienne ne reconnaît qu'un seul Dieu comme principe actif de tous les êtres, comme cause première et éternelle, comme auteur et modérateur de l'univers. » Il est, disent en parlant de lui les légendes sacrées, le seul être vivant en vérité, le grand Dieu vivant, le père et le seigneur des dieux, le seigneur de l'éternité, le maître des trônes, celui qui équilibre le monde. Il a tout fait et n'a pas été fait. Il s'engendre lui-même et existe dans le commencement[1]. » Mais cette cause suprême, quoique indivisible et toujours la même dans son essence, peut être conçue, par notre esprit, sous des points de vue très-divers, et se manifeste dans la nature avec des attributs distincts; de là les différents noms sous lesquels elle est invoquée. Ammon, qui signifie, d'après Plutarque[2], le voilé ou le caché, c'est le nom qu'elle porte en dehors et au-dessus de la création, quand retirée, pour ainsi dire, en elle-même, elle demeure, pour notre intelligence, un impénétrable mystère : c'est le ***Dieu caché*** de l'Écriture sainte. Noum ou Noum-Ra, dont les Grecs ont fait Chnoumis, Chnouphis et Kneph ; c'est, comme les légendes le disent expressément, une des formes d'Ammon; c'est Ammon considéré comme créa-

[1] Voyez M. de Rougé, l'ouvrage cité plus haut, et la *Revue archéologique*, année 1851, p. 40.

[2] Plutarque, *De Iside et Osiride*, ch. 9.

teur, comme père des dieux et des hommes. On l'appelle particulièrement l'*Esprit des dieux*, et, en cette qualité, il tient la place de la raison suprême, principe supérieur à toutes les forces de la nature, artiste divin qui a modelé tous les êtres. L'art égyptien le représente ordinairement façonnant, sur un tour à potier, une tête humaine ou l'œuf du monde. On le montre aussi avec une tête de bélier, et ce symbole, qui signifie probablement la puissance génératrice, s'accorde parfaitement avec un mystère très-étrange rapporté par Hérodote. Cet historien raconte[1] qu'un jour Hercule, faisant de vives instances auprès d'Ammon pour qu'il voulût se rendre visible à ses yeux, le dieu refusa ce qu'on lui demandait; mais il consentit à se montrer enveloppé de la dépouille d'un bélier, en se cachant le visage avec la tête de l'animal. Ce récit ne rappelle-t-il pas celui du Pentateuque, où Moïse demande en vain à l'Éternel de voir sa face, et n'obtient que la grâce de l'apercevoir par derrière? Enfin, une troisième forme de la cause première, dans la théologie des Égyptiens, c'est Phtah ou Ptha, qu'on appelle le dieu au beau visage et le roi des mondes. Ce dieu, reconnu par les Grecs comme le Vulcain de l'Égypte, c'est le principe de la vie et de l'organisation, le forgeron divin, qui travaille la matière d'après un modèle invisible et dont l'œuvre, commençant avant la naissance des êtres, quand ils dorment encore dans le sein de leur mère, ne les quitte pas même après la mort; car la mort, comme nous le verrons tout à l'heure, n'est qu'une forme de la vie. Aussi Phtah est-il représenté,

[1] Liv. II, ch. 42.

tantôt sous la forme d'un embryon, tantôt sous celle d'un homme rasé et emmaillotté comme une momie. Quelquefois, il tient dans la main l'œuf du monde et porte toujours sur la tête le scarabée, symbole de la génération éternelle [1]. Apis, le taureau immortel, que l'on croyait engendré par un rayon de lumière, n'est que sa représentation vivante; et l'on comprend que l'animal le plus utile à l'agriculture, digne emblème de la vie et de la nourriture des hommes, soit devenu une figure de la vie en général.

Parallèlement à ce premier principe, qui représente bien évidemment l'activité, la cause suprême dans ses principaux attributs, les Égyptiens reconnaissaient un principe passif, qui, à l'exemple du premier, recevait plusieurs noms et était figuré par plusieurs personnages allégoriques, tous féminins, selon les aspects sous lesquels il pouvait être considéré. Maut, adorée à Thèbes comme l'épouse d'Ammon, et qu'on définissait « la souveraine de la nuit, » n'est-ce point l'éternité silencieuse, l'immensité impénétrable, où la cause première se tient enveloppée, à laquelle elle reste unie avant de se révéler par l'œuvre de la création? Neith, la principale divinité de Saïs, la mère de Phtah, mais une mère qui n'a point perdu sa virginité, parce que son fils, non engendré et aussi ancien qu'elle, est entré de lui-même dans son sein, nous offre également un sens bien intelligible. C'est l'espace infini ou l'espace céleste dans lequel est descendu, dans lequel s'est enfermé le principe du mouve-

[1] M. de Rougé, ouvrage cité, et Champollion, le *Panthéon égyptien.*

ment et de la vie. La fameuse statue de Saïs était celle de Neith ; l'inscription qu'on y lisait n'avait pas d'autre signification que la virginité de la déesse, et l'on conçoit que, frappés de cette idée, qui leur rappelait la divinité du Parthénon, les Grecs aient vu dans Neith la Minerve de l'Égypte. Enfin, l'espace tout peuplé et orné des œuvres de la nature, ou la nature elle-même, la nature éclairée par la lumière du soleil, ce monde, chef-d'œuvre de beauté et d'harmonie, voilà ce que personnifie en elle la déesse Hathor. Son nom signifie la maison de Horus[1], c'est-à-dire de la lumière, du soleil. Elle passait, aux yeux des Grecs, pour le type de la beauté, pour la Vénus égyptienne. Le sistre qu'elle tient à la main est l'emblème de l'harmonie, et l'on ne peut douter de son identité avec la nature ; car c'est elle qui, faisant l'office de mère pour l'âme séparée du corps, la porte dans son sein jusqu'au moment où elle doit renaître à la vie.

Ainsi, nulle trace de panthéisme dans la religion des Égyptiens, dès qu'elle est sortie des langes du sabéisme. Le principe actif, la cause première des êtres y est nettement reconnu avec ses attributs propres, et distingué avec soin de la matière inerte, du réceptacle passif de l'univers. De là un dualisme supérieur, séparé par la forme seulement de la foi en un seul Dieu, puisque le principe passif n'y joue aucun rôle véritablement contraire à la toute-puissance divine. Mais nous trouvons, chez les anciens Égyptiens, des traditions encore plus remarquables, qui nous montrent le côté moral de leur

[1] Plutarque, *De Iside et Osiride*, ch. 55.

religion, comme celles que je viens d'exposer nous en présentent le côté métaphysique. Je veux parler du mythe d'Isis et d'Osiris, le plus récent de tous, quoiqu'il remonte au moins jusqu'à la douzième dynastie, et qui, seul reconnu dans toute l'Égypte, ainsi que l'observent Hérodote et Plutarque [1], contient le véritable fond de ses croyances nationales.

Osiris, c'est-à-dire, selon Plutarque [2], le grand roi bienfaisant, et d'après les savants d'aujourd'hui, l'être bon par excellence, n'est plus simplement la cause et le maître de l'univers ; il est le Dieu et le type idéal de l'humanité ; il lui enseigne toutes les vertus ; il est le modèle des rois, des juges, des législateurs, des pères, des époux. Fils de Saturne et de Rhée, disent les Grecs, qui ramènent tout à leurs propres idées, de Sev et de Netpé, disent les hiéroglyphes, ou, pour substituer des idées à des mots, de l'éternité et de l'immensité, il n'a point dédaigné de descendre sur la terre, il a été le premier roi de l'Égypte et son premier législateur. Il lui a enseigné l'agriculture, la justice, la piété, les sciences, les arts ; puis il a été répandre les mêmes bienfaits chez les autres peuples et a conquis toute la terre à la civilisation, sans employer d'autres armes que la parole. Son ministre, c'est la raison elle-même unie à l'éloquence et manifestée par toutes les connaissances humaines ; c'est Thot, le rédacteur des livres sacrés, l'inventeur de l'écriture, celui que les légendes appellent « l'écrivain des dieux et le seigneur de la parole divine. » Tout au con-

[1] Hérodote, liv. II, ch. 42; Plutarque, *De Iside et Osiride.*
[2] Plutarque, *De Iside et Osiride*, ch. 12.

traire du Jupiter des Grecs, Osiris demeure toute sa vie fidèle à Isis, qu'il aima dès le sein de sa mère ; car c'est le même flanc qui les a portés tous deux, et le même lait qui les a nourris. Il n'a pas moins de tendresse pour son fils Horus, objet de sa constante sollicitude, même après qu'il est séparé de lui par la tombe. Il revient tout exprès des enfers pour achever son éducation, qu'une fin tragique l'avait forcé de laisser incomplète. Perfidement mis à mort par Typhon, son ennemi et son frère, Typhon ou Set, la personnification du mal, il termina sa mission terrestre pour revêtir des attributs divins. Il devient, sous le nom de Sérapis, le juge souverain et le suprême rémunérateur des âmes après la mort, ou plutôt il est la justice divine elle-même et la divine bonté, qui repousse les méchants et entraîne dans sa sphère lumineuse les âmes restées fidèles à la vertu ou purifiées par l'expiation.

Isis est le modèle des femmes, des mères, des reines. Rien de plus touchant et de plus pieux que sa douleur, lorsqu'elle apprend la mort de son époux, enfermé par Typhon dans une arche préparée avec un art infernal et précipité dans la mer. Vêtue de deuil, les cheveux rasés, dépouillée de tous ses insignes, elle laisse à son fils le gouvernement du royaume et se met à chercher sur toutes les plages le corps de celui qui est resté le seul objet de son amour. Apprenant qu'il a été rejeté sur les côtes de Byblos, elle se rend à la cour du roi de cette contrée, appelé Malcandre, et se résigne à y manger le pain de la servitude, jusqu'à ce qu'elle ait pu emporter le précieux dépôt rendu par les vagues. Mais la triste joie qu'elle éprouve à posséder ces restes, les transports

de douleur et de tendresse passionnée avec lesquels elle les presse contre son cœur, ne sont pas de longue durée. L'ennemi implacable lui fait connaître une seconde fois, pour ainsi dire, les afflictions du veuvage, en lui arrachant cette dépouille inanimée ; et pour qu'elle soit désormais introuvable, il la divise en lambeaux, quatorze lambeaux, selon le nombre primitif des nomes de l'Égypte, et la disperse sur toute la surface du pays. Isis recommence son pieux pèlerinage ; elle recueille un à un ces débris informes, mais toujours chers, et leur accorde les honneurs de la sépulture. Ce lugubre devoir accompli, elle garde aux mânes d'Osiris le même amour et la même fidélité qu'elle avait pour lui vivant ; elle s'unit avec son ombre, et c'est de cette union mystique qu'est né Harpocrate, enfant chétif et mutilé, digne symbole de l'amour dans la douleur et dans la mort. Combien ce tableau de la vie conjugale est supérieur à celui que nous présentent toutes les lois indiennes, et même celles de Rome et de la Grèce ! Mais ce ne sont pas les seules vertus enseignées par l'exemple d'Isis. Elle trouve un jour sur son chemin le fils encore enfant de son ennemie, de sa rivale, de Nephthys, la femme de Typhon [1], qui un jour a surpris l'amour d'Osiris en prenant la figure et la voix de son épouse. Isis n'ignore pas que

[1] Je ferai remarquer que les monuments égyptiens ne semblent pas d'accord sur ce point avec le récit de Plutarque ; car ils nous montrent toujours Nephthys à côté d'Isis, comme une sœur bien-aimée et qui s'associe à toutes ses œuvres ; mais peut-être ces monuments veulent-ils nous apprendre qu'Isis, à la fin, a triomphé de la haine de sa rivale et s'en est fait une amie, comme elle s'est fait un fils d'Anubis.

l'enfant tombé en son pouvoir est le fruit de cette fraude adultère; mais elle le couvre de sa tendresse, lui tient lieu de mère, et, lorsqu'il est parvenu à l'âge d'homme, elle en fait, sous le nom d'Anubis, son gardien fidèle, en attendant qu'il soit reçu au nombre des dieux, ministres d'Osiris. C'est lui qu'on représente ordinairement avec une tête de chacal. Un autre jour, c'est Typhon lui-même, vaincu par Horus et chargé de chaînes, qui est livré à sa vengeance. La déesse use de son pouvoir pour rendre son ennemi à la vie et à la liberté. Quant à Horus, il est tout à la fois l'image de la piété filiale et des vertus de la royauté. D'abord il défend contre Typhon son père menacé dans ses droits pendant son absence, puis il le venge quand il le sait mort, et s'efforce de le faire revivre en marchant sur ses traces. Mais il reste cependant loin de lui, et semble plutôt une personnification des Pharaons de l'Égypte que du souverain du ciel, ou des attributs de Dieu proposés pour règle à l'humanité.

C'est encore le dualisme qu'on retrouve dans cette partie de la mythologie égyptienne; mais un dualisme d'une autre espèce, pareil à celui que nous rencontrerons chez les Perses, c'est-à-dire la lutte du bien et du mal. La triade d'Isis, d'Osiris et de Horus nous représente le bien; le couple de Nephthys et de Typhon est l'image du mal. Cependant il faut remarquer que la lutte n'est pas égale. Le mal est vaincu, le mal est stérile : tandis que le bien, resté maître de la terre comme du ciel, poursuit éternellement son œuvre.

Au mythe d'Isis et d'Osiris vient se rattacher, comme on a déjà pu le voir, le dogme de l'immortalité de l'âme.

Si nous en croyons Hérodote [1], les Égyptiens furent les premiers qui adoptèrent cette croyance, en la confondant avec la métempsycose. Ils auraient pensé que l'âme, après avoir quitté notre corps, devait traverser successivement toutes les espèces d'animaux qui peuplent la terre, l'air et les eaux, pour renaître au bout de trois mille ans, sous une forme humaine. Ce n'est pas encore l'idée de la rémunération, c'est-à-dire de la justice et de la responsabilité morales transportées au delà de cette vie; ce n'est que la loi des révolutions astronomiques appliquée à l'existence de l'homme. Mais si, dans la vallée du Nil comme sur les bords du Gange, le sentiment de notre immortalité a pu revêtir d'abord cette forme grossière, nous apprenons par d'autres témoignages qu'il a pris, à une époque déjà fort ancienne, un caractère plus spiritualiste et plus personnel. Selon Plutarque [2], les Égyptiens croyaient à un empire des morts appelé Amenthès, sur lequel régnait Osiris sous le nom de Sérapis, et où chacun était traité suivant ses œuvres. Porphyre [3] nous a conservé une prière ainsi conçue, que les Égyptiens récitaient au nom de leurs morts : « O soleil [4], le maître de toutes choses, et vous tous les autres dieux qui donnez la vie aux hommes, recevez-moi et faites que je sois admis dans la société des dieux éternels. »

Mais nous possédons aujourd'hui, sur ce point capital de la théologie égyptienne, un document bien plus com-

[1] Liv. II, ch. 123.
[2] *De Iside et Osiride*, ch, 39.
[3] *De Abstinentia*, liv. VI, ch. 16.
[4] C'est la traduction littérale du mot *Ra*, qui s'ajoutait au nom du Dieu suprême.

plet et plus digne de foi : c'est une sorte de rituel funéraire, un recueil d'instructions religieuses, d'hymnes et de prières, écrites sur papyrus en hiéroglyphes ou en caractères hiératiques, et dont chaque momie devait porter un exemplaire plus ou moins complet, selon la fortune du mort. La composition de ce livre remonte au moins à la douzième dynastie, puisqu'on en trouve plusieurs chapitres, le dernier surtout, gravés sur des monuments de cette époque si reculée. Le spiritualisme ou la distinction de l'âme et du corps, la vie personnelle qui est réservée à la première après qu'elle a quitté son enveloppe, y sont enseignés aussi formellement que le dogme de l'immortalité; car partout il représente la momie restée sur la terre et entourée de la vénération des parents, tandis que l'âme, figurée par un épervier à tête humaine, subit les épreuves de l'autre vie. L'une de ces épreuves consiste dans la confession et suppose, par conséquent, la mémoire, la persistance de la personnalité au delà du tombeau. On voit l'âme devant un tribunal de quarante-deux juges, s'accusant de tous les crimes qu'elle a pu commettre en ce monde, et nous apprenons à cette occasion quelles actions étaient réputées les plus coupables : c'était le meurtre, le vol, l'adultère, la profanation des choses saintes, l'action de faire pleurer son prochain, et même l'intempérance de la parole. Une autre épreuve était le jugement ou plutôt le *pèsement* de l'âme. On représente une balance qui, dans un de ses plateaux, contient le cœur du mort et dans l'autre la plume d'autruche, symbole de la justice. A quelque distance se tient Thot, prêt à lire la sentence, tandis que Horus fait pencher la balance du côté du cœur. N'est-ce point reconnaître, avec la justice

de Dieu, l'intervention de sa grâce? N'est-ce pas faire entendre qu'il nous faut l'appui de celle-ci pour subsister devant la première? Enfin l'âme, justifiée et lavée de ses souillures, purifiée par le feu de l'expiation, va se joindre à la lumière divine et vogue à sa suite sur les eaux du ciel, c'est-à-dire dans l'immensité. Alors elle entre dans une nouvelle vie, sur laquelle la mort n'a point de pouvoir. Cependant on trouve aussi dans le même ouvrage le dogme de la résurrection. On y enseigne que l'âme, après avoir expié toutes ses fautes, doit de nouveau se réunir à son corps pour ne plus le quitter ; et les galeries du Louvre renferment plusieurs cénotaphes où l'on voit l'épervier à tête humaine, c'est-à-dire l'âme, retourner vers la momie dans le caveau de la famille. Un autre fait non moins remarquable, et qui caractérise parfaitement le génie de la vieille Égypte, c'est que l'âme, dans l'autre vie, est souvent représentée avec les symboles de l'agriculture : une pioche, un hoyau et un sac de semences. On la peint labourant et moissonnant dans les champs du ciel, dans l'Élysée égyptien ; sans doute pour nous apprendre que l'oisiveté et le repos ne sont jamais faits pour elle, mais qu'il lui reste toujours quelque chose à acquérir, que sa tâche est sans fin comme son existence. C'est justement le contraire de la doctrine du Nirvâna.

Des idées aussi élevées, des sentiments aussi purs, ne pouvaient rester renfermés dans la sphère de la théologie. Nous remarquons, en effet, que la famille, d'abord, était constituée en Égypte sur les bases les plus généreuses. La femme n'y était point esclave comme dans les contrées de l'Asie, comme dans les races mêmes d'où

les Égyptiens étaient sortis; mais elle était véritablement la compagne de l'homme. Hérodote, qui avait visité l'Égypte dans le ve siècle avant notre ère, déclare que la polygamie y était complétement inconnue [1], et nous voyons le même fait reporté par les monuments jusqu'à l'origine de la nation. Dans les peintures, dans les bas-reliefs qui nous représentent la vie intérieure de la famille, principalement sur les monuments funéraires, on ne voit jamais à côté d'un homme qu'une seule femme, et si l'on en juge par leur attitude, par l'expression de leur visage, les époux paraissent unis par la plus profonde tendresse. La femme partageait les occupations de son mari, et quelquefois même sa tâche était plus extérieure et plus active, à ce que nous assure le père de l'histoire [2]. On nous la montre dans les temples, à côté de son mari, concourant avec lui à l'accomplissement des rites sacrés, offrant avec lui des sacrifices et portant le sistre dans les solennités religieuses. On cite même des femmes qui sont montées sur le trône des Pharaons. A la fin de la douzième dynastie, nous trouvons une reine du nom de Seveknofréou, qui a occasionné de grandes agitations dans le pays, et sous le règne de la dix-huitième dynastie, Toutmès Ier, en partant pour l'Asie à la tête d'une armée, confie à sa fille la régence du royaume. Quant à l'amour et au respect des enfants pour les parents, nous en trouvons la preuve dans l'usage d'embaumer les corps pour les conserver, et dans le culte qui s'attachait à ces précieux restes.

[1] Liv. II, ch. 92.
[2] Liv. II, ch. 35.

Toute la société égyptienne était fondée sur le même principe ; car ce qu'on appelle en Égypte l'institution des castes n'est qu'une extension naturelle et à peu près volontaire, du sentiment et des traditions de famille. Jamais l'empire des Pharaons n'a rien connu de semblable aux castes de l'Inde. Les distinctions qui existaient entre les habitants s'appliquaient à des classes comme on en rencontre partout, même en Grèce dans les cités les plus démocratiques ; même en Europe, chez les nations chrétiennes, et étaient la conséquence inévitable de la différence des professions. A une époque où les relations sociales étaient peu nombreuses, où l'ambition était limitée comme les besoins et les développements de la richesse publique, où la vie était à peu près renfermée dans le cercle de la famille, comment s'étonner que les états se transmissent de père en fils ? N'en est-il pas de même encore aujourd'hui, dans notre propre pays, pour certaines carrières ; par exemple, pour la magistrature, le barreau et l'exercice de la médecine ? Chez les Égyptiens, comme parmi nous, c'était là un fait et non pas une loi. Jamais ce peuple intelligent n'a eu la pensée absurde dont Bossuet lui fait un mérite [1] ; jamais il n'a imaginé que l'hérédité des professions, c'est-à-dire l'immobilité de la routine, fût la condition de la perfection dans l'industrie et dans les arts. D'abord, aucune barrière ne séparait l'une de l'autre les deux premières classes de la société égyptienne, les guerriers et les prêtres. Le roi pouvait être choisi indifféremment parmi les premiers ou parmi les seconds. Était-il guer-

[1] *Discours sur l'Histoire universelle*, 3e partie.

rier : il était obligé de se faire initier au collége des prêtres. Était-il prêtre de naissance : son fils, s'il en avait un, était élevé dans le métier des armes et placé à la tête des guerriers [1]. Il y a plus, ces deux ordres privilégiés laissaient pénétrer dans leur sein des hommes qui n'y étaient pas nés, et même des étrangers. Joseph, à peine sorti de prison et délivré de l'esclavage, est admis, non seulement à la première charge de la cour et par conséquent aux honneurs de la noblesse militaire, mais nous voyons [2] qu'il entre par alliance dans une famille sacerdotale; car Poti-Phéra, dont il épouse la fille, était prêtre d'On, probablement d'Ammon. Quant aux classes inférieures, portées par Hérodote au nombre de cinq, où trouver une raison qui les subordonne l'une à l'autre et en fasse comme autant de degrés de la hiérarchie sociale? Pourquoi le laboureur, le marchand, l'interprète, le batelier du Nil ou le navigateur sur mer seraient-ils estimés plus ou moins l'un que l'autre? On ne trouve rien, ni sur les monuments, ni chez les historiens, qui puisse nous autoriser à admettre une pareille distinction. Nous voyons, au contraire, que tous les états étaient également honorés, à l'exception d'un seul, celui de gardien de troupeaux, et plus particulièrement de porcher. Quand Joseph dit à son père et à ses frères : « Les bergers sont en horreur aux Égyptiens [3], » il est parfaitement d'accord avec les peintures et les bas-reliefs qui nous représentent les hommes de cette condition dans un état de profonde

[1] Plutarque, *De Iside et Osiride*, ch. 9.
[2] *Genèse*, ch. 41, v. 45.
[3] *Genèse*, ch. 46, v. 34.

misère et comme le rebut de la population, par leur difformité et leur laideur. Mais cette opinion se comprend dans un pays où le pourceau était regardé comme un animal immonde et sa chair défendue par la religion[1]. Dans le royaume de Thèbes, les prêtres défendaient également la chair de la brebis.

Nous savons qu'en Égypte, une partie du sol était affectée à la royauté, une autre à la classe des prêtres et une troisième à la classe des guerriers, pour être possédée d'une manière indivise et à titre inaliénable. Mais est-il vrai que ces trois lots absorbaient tout le pays et n'y laissaient point de place à la propriété individuelle? Rien ne nous autorise à le croire. Hérodote, s'il avait trouvé cette organisation en vigueur, en aurait certainement été frappé, et il n'en parle pas. La Genèse, dont on a invoqué le témoignage, peut nous offrir une conclusion toute

[1] Si l'on veut se convaincre de l'absence des castes en Égypte par le seul témoignage des hiéroglyphes, il faut prendre connaissance d'un mémoire de M. Ampère, lu en 1848 dans la séance publique de l'Académie des Inscriptions, et qui a pour titre : *Des castes et de la transmission héréditaire des professions dans l'ancienne Égypte*. Je me borne à citer ici les conclusions de ce travail, aussi piquant par le style qu'intéressant par le sujet. Sur la foi des inscriptions hiéroglyphiques de plus de soixante-quinze monuments funéraires, le savant académicien se croit le droit d'affirmer : « Qu'il n'y avait pas de castes dans l'ancienne Égypte, en prenant ce mot dans un sens rigoureux, le sens, par exemple, qu'il a dans l'Inde ; 2° que plusieurs professions importantes : celles de prêtre, de militaire, de juge et quelques autres, n'étaient pas constamment héréditaires; 3° qu'il n'y avait qu'une distinction profonde entre les diverses parties de la société égyptienne, la distinction qui se montre partout entre les hommes qui exercent les métiers mécaniques et ceux qui appartiennent aux professions libérales.

contraire. En effet, quand on lit dans ce livre[1] que Joseph acquit, pour le compte de Pharaon, tout le territoire de l'Égypte, à l'exception du patrimoine des prêtres, et que chaque Égyptien vendit son champ contre du blé, cela ne ferait-il pas supposer que la propriété individuelle de la terre existait sur les bords du Nil depuis un temps immémorial, et que, si elle a pu disparaître momentanément, à une certaine époque, c'était par l'effet, non des lois et des mœurs, mais d'une véritable spoliation, exercée à la faveur d'une calamité extraordinaire. Au reste, cette iniquité a été largement réparée par Sésostris, qui, distribuant en parties égales son immense domaine entre tous ses sujets des classes populaires, substitua le revenu d'un impôt régulier aux redevances de la propriété féodale[2].

Les institutions de l'Égypte n'admettaient pas plus le despotisme des rois que le régime des castes. Le roi était sans doute environné d'un grand prestige. Comme chez tous les peuples de l'Orient, il empruntait à la religion et au respect spontané de la multitude un caractère presque surnaturel; mais son pouvoir était loin d'être illimité. Toute sa vie était réglée par la coutume ou par la loi. La loi lui indiquait l'emploi de chaque heure de sa journée, et jusqu'à la nature et la quantité de ses aliments[3]; mais, ce qui est plus sérieux, sous la forme de l'éloge ou d'une prière adressée aux dieux dans l'intérêt de sa gloire, on pouvait lui faire entendre les conseils les

[1] *Genèse*, ch. 47, v. 20-22.
[2] Diodore de Sicile, liv. I, sect. 2; Hérodote, liv. II.
[3] Hérodote, liv. II, ch. 109; Diod. de Sic., liv. C.

plus sévères. En feignant de croire que le mal dont il se rendait coupable était l'œuvre de ses serviteurs et de ses conseillers, tout comme, dans une monarchie constitutionnelle, on s'en prend des fautes du prince à des ministres responsables, on pouvait cependant lui exprimer indirectement l'horreur qui en résultait pour lui, en appelant toutes les imprécations du ciel sur les auteurs supposés de ses mauvaises actions. Enfin, il savait qu'après sa mort il était soumis à un jugement qui pouvait flétrir sa mémoire et humilier sa famille en le privant des honneurs de la sépulture [1]. On conçoit qu'à moins d'une révolution ou d'un changement de dynastie, cette loi devait être d'une application difficile; elle en a cependant reçu quelques-unes [2]; et quand elle serait restée à l'état de lettre morte, elle donnerait encore à l'ancienne Égypte une grande supériorité sur Rome impériale, qui n'avait pas honte de placer au rang des dieux des monstres indignes du nom d'hommes.

L'Égypte n'a jamais connu, dans la sphère de la spéculation, cette abnégation fanatique, ce violent mépris de soi-même qui fait le vide dans l'âme, qui change la vie en une sombre nuit, et dans le domaine des faits, cette tyrannie odieuse, qui absorbe tout en elle, la vie, la liberté, la propriété, les facultés morales, les forces physiques des peuples que le sort a livrés à son pouvoir. La vie humaine y était tellement en honneur, que la loi punissait de mort non-seulement le meurtre, mais la lâcheté de celui qui, témoin du crime, n'avait pas secouru

[1] Diodore de Sicile, *ubi supra*.
[2] *Ubi supra*.

la victime, quand il le pouvait, ou dénoncé le coupable [1]. L'inviolabilité de la vie humaine est incompatible avec la servitude, soit qu'elle s'exerce sur les personnes ou sur les choses. Malgré les nuages qui le couvrent encore dans une société éminemment théocratique et sous l'enveloppe d'une mythologie à double sens, malgré les restrictions qu'il souffre nécessairement sous l'empire d'une nationalité orgueilleuse, c'est ce respect de la personne humaine, ce sentiment de sa dignité et de sa similitude avec la nature divine, qui a fait l'originalité et la force de la civilisation égyptienne, qui en a fait ce foyer de lumière dont les rayons puissants se répandaient dans toutes les directions, en Europe et en Asie, chez les Grecs, chez les Assyriens, chez les Perses et aussi, d'après le témoignage même de l'Écriture [2], chez le peuple hébreu.

[1] *Ubi supra.*

[2] *Et eruditus est Moïses omni sapientia Ægyptiorum.* (*Act. Apost.*, ch. 7, v. 22.)

IV

LE DROIT CHEZ LES PERSES

Entre l'Égypte et l'Inde, nous rencontrons la Perse, qui, par le rang qu'elle occupe dans l'histoire, par la nature et les éléments de sa civilisation plus encore que par sa position géographique, se rapproche à la fois de l'une et de l'autre, tout en les dépassant au moins dans la sphère de la morale et du droit. Un seul fait suffit pour nous convaincre des relations étroites, des ressemblances intimes qui existèrent à l'origine entre la Perse et l'Inde : c'est la langue dans laquelle sont écrits les livres de Zoroastre, l'ancienne langue de l'Iran, retrouvée par le génie de Burnouf. Le Zend n'est qu'une dérivation du Sanscrit, ou plutôt c'est le Sanscrit même contracté en quelque sorte dans la bouche d'une nation plus mâle, au sein d'une nature plus rude que celle qui lui a donné naissance. Or, l'unité de langage suppose nécessairement la parenté ou tout au moins l'alliance des races et, par conséquent, celle des idées. Ainsi, par exemple, le principe indien de l'émanation a laissé des traces non équivoques dans le dogme persan. Quoique déchus de leur rang et relégués dans les ténèbres, les dévas du culte

brahmanique sont encore faciles à reconnaître dans les dews, c'est-à-dire les démons du Zend-Avesta. Ils ont subi la même dégradation que les divinités du paganisme dans la théologie de saint Augustin. Enfin, quand nous voyons dans la religion des mages le principe de la lumière et le principe des ténèbres appelés tour à tour à gouverner l'univers pendant une période de trois mille ans, il nous est impossible de ne pas penser aux alternatives de vie et de mort, d'organisation et de dissolution, qui sont un des articles les plus essentiels de la foi brahmanique. Mais quoi ! la Perse, si voisine de l'Égypte et plusieurs fois vaincue ou visitée par elle, jusqu'à ce qu'elle l'eût soumise à son tour par les armes de Cambyse, ne doit-elle absolument rien à ce pays si admiré pour sa piété et son antique sagesse? Cela serait contraire à la vraisemblance, surtout quand on lit dans Hérodote[1] que les Perses ont de tout temps adopté avec facilité les mœurs et les coutumes des autres nations; mais je pense aussi que cela serait peu d'accord avec les faits. L'on aperçoit, en effet, entre les mythes égyptiens et les dogmes enseignés dans le Zend-Avesta, des ressemblances qu'il est difficile d'attribuer au hasard. Les uns et les autres ont pour base le dualisme, avec un caractère à la fois métaphysique et moral. Pourquoi Osiris et Typhon ne seraient-ils pas les ancêtres et même les modèles d'Ormuzd et d'Ahrimane? Les deux couples se ressemblent, non-seulement par leurs attributs contraires, mais par le principe supérieur d'où ils tirent leur origine. Ormuzd et Ahrimane sont tous

[1] Liv. I, ch. 135, édit. Firmin Didot.

les deux fils du Temps sans bornes (Zervane Akérène) et selon d'autres de l'Espace infini, comme Osiris et Typhon de l'Éternité et de l'Immensité (Sev et Netpé). Nous trouvons dans les deux systèmes le dogme de la résurrection des corps joint à celui de l'immortalité. On peut voir dans Mithra, le ministre d'Ormuzd sur la terre, le guide des âmes à travers les régions du ciel, une imitation fidèle de Thot. Il n'y a pas jusqu'au bœuf Apis qu'on ne soit forcé de reconnaître dans le bœuf Goschouroun, qui est, lui aussi, le symbole de la vie. Mais tous ces éléments étrangers, empruntés à deux sources si différentes, ne se sont rencontrés dans l'Iran que pour subir une transformation profonde, et donner naissance à un système véritablement original, qui laisse bien au-dessous de lui le panthéisme énervant des Brahmanes et le symbolisme obscur des prêtres égyptiens.

La Perse avait des traditions religieuses fort anciennes; car, sans remonter à la dynastie fabuleuse des prophètes Mah-Abadiens dont parle le Désatir [1], et de leurs douze successeurs non moins chimériques, on remarque que Zoroastre lui-même en appelle souvent à une révélation antérieure, « à une première loi, » comme il l'appelle, qui a été annoncée par la bouche de Djemchid « aux hommes du premier âge ; » et ces paroles semblent confirmer ce que les Grecs nous apprennent d'un premier Zoroastre qui aurait vécu plusieurs milliers d'années avant la guerre de Troie. Mais comme nous ne savons rien de certain sur ces traditions primitives, et qu'elles

[1] 2 vol. in-8°. Bombay, 1818. — Voir, sur ce livre, un article de Sylvestre de Sacy, dans le *Journal des Savants*, janvier 1821.

n'ont donné lieu qu'à des livres évidemment supposés, nous sommes obligés de nous en tenir au Zend-Avesta, ou du moins aux diverses parties de ce livre qui subsistent encore, et qu'Anquetil-Duperron a rapportées du Guzarate, il y a juste un siècle.

Le Zend-Avesta, c'est-à-dire la parole de vie, selon Anquetil-Duperron, et, selon Burnouf, la parole de feu, c'est le nom du code religieux apporté par Zoroastre, vers l'an 549 avant notre ère, et qu'il prétendait avoir reçu de Dieu lui-même, au moyen de la révélation. Il contient, comme les lois de Manou et presque tous les livres de ce genre, une métaphysique et une cosmogonie étroitement unies à un système de morale, de politique, de législation civile et de liturgie. Les persécutions qui ont pesé, durant plusieurs siècles, sur les malheureux descendants des anciens Perses, aujourd'hui connus sous le nom de Parses ou de Guèbres, ne leur ont pas permis de le conserver tout entier; mais ce que le temps a épargné en forme la plus grande partie et nous donne une idée suffisante de tout l'ouvrage. J'ajouterai qu'après la traduction et les dissertations d'Anquetil-Duperron[1], confirmées et en partie complétées par les recherches de Burnouf[2], et par les savantes observations d'un voyageur persan du XVII[e] siècle[3], il nous est impossible de douter du sens et de l'authenticité de ce monument. La doctrine

[1] *Le Zend-Avesta*, ouvrage de Zoroastre, traduit en français sur l'original Zend par Anquetil-Duperron, 3 vol. in-4. Paris, 1771, et les Mémoires de l'Académie des Inscriptions.

[2] *Commentaire sur le Yaçna*, in-4. Paris, 1833.

[3] Le *Dabistan* ou *l'École des mœurs*, traduit en anglais par MM. David Shea et Anthony Troyer, 3 vol. in-8. Paris, 1843.

qu'il nous présente a donc été réellement professée par un des empires les plus populeux et les plus vastes qui aient existé sur la terre, par une nation qui pouvait mettre sur pied plus d'un million de soldats, et devait compter plus de cent millions d'âmes.

Personne n'ignore qu'un des dogmes fondamentaux du Zend-Avesta est celui qui reconnaît, à la tête de l'univers, deux principes : l'un auteur du bien, Ormuzd, et l'autre du mal, Ahrimane. Mais ce dualisme n'est admis que pour un temps, et dans une mesure déterminée, afin d'écarter de Dieu la responsabilité du mal ; il n'est pas le dernier mot de la religion de Zoroastre. Le fond de cette croyance, comme il me sera facile de le démontrer, c'est le monothéisme. D'abord Ormuzd et Ahrimane sont issus l'un et l'autre d'un principe supérieur ; on les représente comme « un seul peuple » de Zervane-Akérène, c'est-à-dire de l'Éternel. Le Zend-Avesta ne s'explique pas davantage sur la nature et les attributs de ce premier être : aussi a-t-il été compris de diverses manières par les différentes sectes du magisme. Les uns n'y ont vu que le temps abstrait ou l'éternité, les autres que l'espace, et d'autres, formant la secte des Zervanites, la lumière primitive ; mais la réserve même des livres originaux nous autorise à croire qu'il s'agit ici de l'Être infini, supérieur à toute distinction du bien et du mal, et qui échappe à toute définition.

On remarquera, en outre, qu'il n'y a aucune égalité entre Ormuzd et Ahrimane. A en croire plusieurs sectes[1],

[1] Thomas Hyde, *Veterum Persarum historia*, in-4. Oxford, 1700 et 1760, ch. 22.

Ahrimane aurait reçu l'existence après Ormuzd et, par conséquent, il ne serait pas éternel. Il aurait accompagné la création, c'est-à-dire le développement de la puissance divine, comme l'ombre accompagne la lumière, et ne devrait être considéré que comme une négation, comme la limite ou l'imperfection inséparable des êtres finis. Mais, sans sortir des textes du Zend-Avesta, on voit que le seul Ormuzd, « le roi très-savant (Ahurâ-Mazdaô), » possède véritablement les attributs de la divinité. Lui seul est invoqué, adoré dans la religion de Zoroastre, qui s'appelle, de son nom, le Mazdéisme. Voici en quels termes il est ordonné de le prier : « J'invoque et je célèbre le créateur Ahurâ-Mazdaô, lumineux, resplendissant, très-grand et très-bon, très-parfait et très-énergique, très-intelligent et très-beau, éminent en pureté, qui possède la bonne science, source de plaisirs, lui qui nous a créés, qui nous a formés, qui nous a nourris, lui, le plus accompli des êtres intelligents[1]. » Ahrimane, au contraire, l'esprit du mal, le roi de ténèbres, n'a qu'un pouvoir limité et temporaire, qui le fait ressembler beaucoup moins à un des auteurs de la création qu'à un ange déchu, à une créature révoltée contre Dieu et destinée à se réconcilier avec lui. En effet, selon les livres Zends, la durée de la nature se partage en quatre périodes de trois mille ans chacune. Dans la première, c'est Ormuzd seul qui règne ; car c'est lui qui a commencé l'œuvre de la création. Dans la seconde, qui est celle où nous vivons, Ormuzd et Ahrimane luttent ensemble avec des avantages à peu près égaux, l'un

[1] Burnouf, *Commentaire sur le Yaçna*, p. 446.

régnant sur la lumière, l'autre sur les ténèbres; l'un déployant toute sa puissance pour le bien, l'autre pour le mal. Dans la troisième, la victoire appartient à Ahrimane, c'est lui et les êtres sortis de ses mains, les démons, les puissances infernales, qui possèdent le monde et le précipitent vers sa dissolution. Enfin, Ormuzd reprend le dessus, et cette fois pour toujours; les morts ressuscitent, purifiés de leurs fautes; le mal disparaît, et avec lui l'enfer; Ahrimane lui-même, récitant des prières et offrant des sacrifices, est un zélé serviteur du roi de la lumière. « Cet injuste, cet impur, dit le Yaçnâ, qui ne comprend que le mal, à la résurrection, il dira l'Avesta, exécutant la loi, il l'établira même dans la demeure des darvands (des maudits). » Il est impossible de dire plus clairement que la puissance d'Ahrimane n'est que temporaire et relative. Elle n'intervient que dans l'état actuel du monde, pour en expliquer les imperfections et en décharger la responsabilité divine. Avant que ce monde fût formé, elle n'existait pas encore, et quand il aura disparu pour faire place à un monde meilleur, elle n'existera plus; car, pour le principe du mal, c'est avoir perdu l'existence que d'être réuni ou subordonné au principe du bien.

Détruire la nécessité du mal, c'est rendre hommage à la liberté, à la justice, à la bonté de Dieu, et préparer la place du droit dans la société des hommes. Je ne voudrais cependant pas affirmer que l'idée de la liberté divine ait été poussée par Zoroastre jusqu'à la création *ex nihilo*, telle que l'entendent les chrétiens et les juifs. Je crois plutôt qu'il a pris une sorte de moyen terme entre la création et l'émanation, en nous représentant le

monde comme une expansion volontaire de la substance d'Ormuzd. Il enseigne, en effet, qu'Ormuzd *a donné* le ciel et la terre; mais il ne dit pas qu'il les ait tirés du néant. Et comment lui attribuer une telle pensée, lorsqu'on voit qu'Ormuzd lui-même « a été donné » par l'Éternel ou l'être ineffable, Zervane-Akérène? Ormuzd ne peut pas être une créature, lui qui a toujours été et qui sera toujours, lui le premier auteur, le soutien, et qui sera, à la consommation des siècles, le régénérateur du monde; lui, enfin, qui a toutes les attributions morales et actives de la divinité. Il est donc impossible qu'il soit autre chose qu'une expansion, ou, si l'on veut, une manifestation éternelle de l'être infini. C'est de la même manière qu'à son tour il a produit l'univers, mais avec cette différence, que l'univers ayant commencé, que l'univers étant produit dans le temps, que l'univers étant la manifestation de l'activité et de l'intelligence divine, est une expansion volontaire; tandis que ces attributs, personnifiés dans Ormuzd, existent nécessairement et de toute éternité. La présence de Dieu dans les œuvres de la nature peut seule nous expliquer pourquoi Ormuzd a pour symboles le feu, la lumière, le soleil; pourquoi il est appelé la grande lumière, la lumière primitive. Le sens de ces images est parfaitement exprimé dans ses paroles rapportées en son nom par le prophète de l'Iran: « Apprends à tous les hommes que tout objet brillant et lumineux est l'éclat de ma propre lumière [1]... Rien dans

[1] Ce passage est tiré du *Dabistan*, t. Ier, p. 239; mais il est trop conforme au sens général du *Zend-Avesta*, pour que nous en contestions l'authenticité.

le monde n'est au-dessus de la lumière dont j'ai créé le Paradis, les anges et tout ce qui est agréable, tandis que l'enfer est une production des ténèbres. » Le passage suivant du Zend-Avesta est encore plus explicite s'il est possible, puisqu'il désigne Ormuzd comme le corps des corps, c'est-à-dire comme la substance de tous les êtres : « Je vous invoque, je vous célèbre, corps des corps, Ormuzd, lumière élevée au-dessus de tout[1]. »

Une sorte de platonisme mythologique, s'il m'est permis de parler ainsi, vient se combiner avec cette doctrine et lui imprimer un caractère éminemment spiritualiste. La lumière, qui a servi à former le monde et qui en fait toute la splendeur, ce n'est pas autre chose que la raison même de Dieu, sa parole, son verbe, le saint Honover comme on l'appelle. Le Honover est aussi ancien que Dieu ; il a existé avant toutes choses, avant le ciel et la terre, avant l'homme, avant les anges mêmes. Image fidèle d'Ormuzd, il le réfléchit, en quelque sorte, sur la nature ; il renferme les perfections et les types éternels, les modèles invariables de tous les êtres[2]. Ces types ont un nom : dans la philosophie de Platon, ils s'appellent les idées, dans la religion de Zoroastre les Férouërs. A l'exception d'Ahrimane, qui n'est que le mal, c'est-à-dire la négation personnifiée, et de l'être infini, qui échappe à toutes les formes de l'intelligence, tout ce qui existe a son Férouër : les êtres matériels et immatériels, l'âme et le corps, l'homme et les animaux,

[1] Tome II, p. 180.

[2] Anquetil-Duperron, dans les Mémoires de l'Académie des Inscriptions, tome XXXVII, p. 62.

les nations, les villes, les provinces, aussi bien que les individus. Mais, comme je viens de le dire, ce platonisme anticipé ne se montre encore que sous le voile de la mythologie. Les Férouërs nous sont représentés comme des êtres réels, envoyés par Ormuzd du ciel sur la terre, afin de la protéger contre la puissance d'Ahrimane, mais qui rentreront un jour dans la possession de leur premier état.

Après les modèles les ouvriers; après les Férouërs les Amschaspands et les Yzeds, c'est-à-dire les anges et les génies, ou les anges supérieurs et les anges subalternes produits par Ormuzd, afin de le seconder dans la création et ensuite dans le gouvernement de l'univers. L'intervention des anges à la place des dieux de la vieille mythologie, est un grand progrès dans les idées religieuses, car elle établit nettement et l'unité, et la toute-puissance, et la liberté, en un mot la personnalité de Dieu. Les divinités mythologiques sont plus ou moins indépendantes du Dieu suprême; elles ont chacune leur domaine où elles paraissent comme inviolables et forment une espèce de monarchie féodale dont les pouvoirs, mal définis, insubordonnés, sont toujours sur la pente de l'anarchie ou de la révolte. Tout au contraire les anges du Zend-Avesta, librement créés par la volonté d'Ormuzd, composent une hiérarchie parfaitement régulière, où chacun, suivant son rang, suivant son emploi, concourt au bien général, sans pouvoir, et, il est vrai, sans vouloir un instant sortir de sa dépendance. A la tête de cette milice céleste se trouvent les six Amschaspands, dont les différents noms, selon la traduction de M. Burnouf[1],

[1] *Commentaire sur le Yaçna*, p. 147-166.

signifient la bonté, la pureté excellente, la bonté unie à la puissance, l'humilité et la soumission du cœur, la fécondité et l'immortalité. Le second rang est donné aux Yzeds, chargés de présider, les uns aux différentes heures du jour, les autres aux différents jours du mois ou aux douze mois de l'année; ceux-ci aux astres, ceux-là aux plantes, aux troupeaux; d'autres aux hameaux et aux villes. Le plus puissant de tous est Mithra, déjà reconnu par un culte plus ancien, probablement avec un rang supérieur, mais que le Zend-Avesta appelle « l'œil d'Ormuzd; le protecteur des provinces de l'Yran. » C'est lui qui, à l'exemple de l'Anubis égyptien, est chargé de peser les actions des hommes sur le pont Tchinevad, ce passage aussi tranchant qu'un rasoir, dont Mahomet a fait le pont Sourate.

En descendant de la nature divine au monde intelligible, du monde intelligible au monde spirituel, l'on arrive enfin à celui où nous vivons et dont nous faisons partie. La naissance de l'univers, telle qu'elle est racontée dans le Boun-Déhesch, le plus ancien livre des Parses après le Zend-Avesta, a la plus grande ressemblance avec le récit de la Genèse. C'est Ormuzd lui-même qui l'explique en ces termes : « En quarante-cinq jours, moi, Ormuzd, aidé des Amschaspands, j'ai bien travaillé, j'ai donné le ciel. En soixante jours, j'ai donné l'eau; en soixante-quinze, la terre; en trente, les arbres; en vingt, les animaux; en soixante-quinze, l'homme. » Ces six époques de la création, formant ensemble une année de trois cent cinq jours, s'appellent les six Gâhambars et sont célébrées par autant de fêtes qui portent le même nom.

Cette cosmogonie, à l'avénement du Mazdéisme, était déjà fort ancienne en Perse, puisque Zoroastre lui-même la fait remonter à Djemschid, un des rois et des prophètes « des hommes du premier âge. » Mais l'auteur du Zend-Avesta, soit qu'il l'ait reçue d'ailleurs, soit qu'il l'ait trouvée dans son propre génie, y a ajouté le dogme de l'unité du genre humain. Toutes les races humaines ne forment, selon lui, qu'une seule famille, issue d'un seul couple, qui, à son tour, naquit d'un seul homme. Kaïomors (tel est le nom de notre premier père) a été créé parlant, avec un corps éclatant de lumière et la figure d'un jeune homme de quinze ans. Ormuzd l'établit le premier roi de la terre avec le droit de commander à tous les animaux et la mission de combattre les dews, c'est-à-dire les démons. Après une vie de trente ans, il succomba aux attaques d'Ahrimane ; mais, de sa semence répandue à terre et échauffée par le soleil, naquit le premier couple, Meschia et Meschiané, qui vécurent assez longtemps pour laisser après eux une postérité innombrable [1].

L'unité du genre humain, telle qu'elle est enseignée par Zoroastre, ne paraît être qu'une application d'une doctrine plus générale ; car il admet aussi l'unité d'origine pour les animaux et même pour les plantes. Une seule tige, donnée par Ormuzd, produisit d'abord dix mille espèces qui se multiplièrent à leur tour jusqu'à cent vingt mille. Cette tige primitive est le hom, arbrisseau des montagnes, avec lequel les Parses alimentent le feu sacré. Un seul animal, l'homme-taureau, a donné

[1] *Zend-Avesta*, t. III, p. 351 et suiv.

naissance à tous les animaux. Il périt comme Kaïomors, victime de la haine d'Ahrimane; mais son âme, appeléc Goschouroun, lui survécut et devint l'âme de toute la nature animale. Cette doctrine elle-même, comme il est facile de s'en apercevoir, se rattache étroitement à l'idéalisme poétique que nous avons rencontré tout à l'heure.

Reste maintenant à concilier avec l'origine divine du genre humain les misères, les erreurs, les désordres, les crimes qui ont suivi sa naissance et qui n'ont pas cessé d'exister dans son sein. Ceci est l'affaire d'Ahrimane, qui joue le même rôle dans le Zend-Avesta que Satan dans la Genèse. Meschia et Meschiané, placés dens un lieu d'abondance et de délices plus beau que le monde entier, semblable au paradis céleste, unissaient ensemble l'innocence et le bonheur, quand le roi des ténèbres, caché sous la forme d'une couleuvre, vint changer compléte ment leurs pensées et leur existence. Il les détourna d'abord de l'adoration du vrai Dieu en se mettant à sa place. Puis il alluma dans leur cœur tous les appétits de la terre, et au moyen de ces passions, il les attira peu à peu dans cette vie de labeurs et d'infirmités qu'ils transmirent à leurs descendants. Mais comme ils étaient plutôt trompés que coupables, Ormuzd leur envoya successivement plusieurs prophètes, dont le dernier et le plus accompli est le fils de Dogdo et de Poroschasp, c'est-à-dire Zoroastre. Placé désormais entre le monsonge et la vérité, entre la lumière et les ténèbres, l'homme a le pouvoir de choisir et est le maître de sa destinée.

A toutes ces idées, il faut ajouter celle de l'immortalité de l'âme, qui se présente, dans la religion de Zoroastre, purgée de toute croyance à la métempsycose et avec ce

caractère personnel qui seul lui donne de l'empire sur nos esprits et rattache la vie future à la vie présente. Il ne peut y avoir aucun retour de l'âme humaine à la nature animale, dans un système de cosmogonie où toutes les existences sont si nettement séparées les unes des autres et où l'homme nous apparaît comme la dernière et la plus parfaite des œuvres de Dieu. Mais dans la pensée de Zoroastre, l'existence de l'homme, prolongée sans fin, doit avoir un but conforme à la bonté divine. Il n'admet donc les peines de l'autre vie que comme une purification, une expiation temporaire, à la suite de laquelle tous pourront jouir d'un bonheur éternel. L'auteur du Zend-Avesta ne s'arrête pas là : il veut que le mal disparaisse de la nature entière et que le monde régénéré nous offre partout l'image du ciel. Cette révolution suivra de près deux autres événements annoncés par le prophète de l'Iran : la résurrection des morts et le jugement dernier. Tous les hommes qui ont existé sur la terre depuis le commencement du monde, seront rendus à la vie et comparaîtront devant le tribunal d'Ormuzd. Les bons seront séparés des méchants, puis, quand ils auront éprouvé pendant trois jours, en corps et en âme, les uns toutes les joies du paradis, les autres toutes les peines de l'enfer, « tous seront unis dans une même œuvre. » Revêtus de corps immortels, affranchis de toutes les infirmités, libres de passions, ils jouiront de la félicité des anges. Ahrimane offrira des sacrifices à l'Éternel ; l'enfer disparaîtra et Ormuzd, ayant accompli son œuvre, se reposera dans sa gloire [1].

[1] *Zend-Avesta*, t. III, p. 411, 415.

Les conséquences de ces dogmes par rapport à la morale et au droit sont faciles à apercevoir. En politique ils produisent l'abolition des castes, non plus, comme dans le Bouddhisme, par un sentiment d'indifférence, mais par respect et par amour de la nature humaine. Puisque tous les hommes descendent d'un même couple, ils sont tous frères et sont tous soumis à la même loi. On lit dans le Vendidad-Sadé, un des écrits qui font partie du Zend-Avesta : « Je vous adresse ma prière, ô Hom, qui faites que le pauvre est égal au grand. » Nous voyons, au reste, par le témoignage d'Hérodote, que, même avant Zoroastre, la classe des laboureurs était honorée en Perse à l'égal de celle des guerriers. Mais Zoroastre a étendu cette égalité à toutes les classes, en ordonnant que le grand-prêtre lui-même, le Destouran-Destour, protégé seulement par sa sainteté et ses lumières, soit soumis à la loi commune et subisse, quand il a fait le mal, les conséquences de ses fautes. « Celui qui est sans péché corrigera, dit-il [1], celui qui a péché ; le Destour corrigera le simple Parse, et le simple Parse le Destour. » Si, d'accord avec l'esprit et les traditions de son pays, il fait du roi le représentant de Dieu sur la terre, l'image vivante d'Ormuzd, c'est à la condition qu'il le prendra pour règle de toute sa vie ; qu'il sera saint dans ses pensées, dans ses paroles et dans ses actions ; qu'il sera l'appui du faible, la terreur de l'oppresseur, le père de l'indigent, l'exemple et le salut de tous. Qu'il se montre infidèle à sa mission, le grand-prêtre a le droit de prononcer sa

[1] *Zend-Avesta*, t. III, p. 59.

déchéance. « Enlevez, dit le Vendidad-Sadé[1]; enlevez le roi qui n'est pas selon votre désir. »

Si de la constitution de l'État nous passons à celle de la famille, nous y trouvons une nouvelle conquête du droit sur la force : l'abolition de la polygamie. Le mari, selon les maximes du Zend-Avesta, est toujours le chef, le roi absolu du foyer domestique; on lui doit obéissance comme à Dieu; mais un homme ne peut épouser qu'une seule femme; le couple de Meschia et de Meschiané doit servir de modèle à tous les mariages; et si Hérodote[2] dit le contraire, cela doit s'entendre d'une époque antérieure à la mission de Zoroastre. Il y a cependant une exception à cette règle. Celui qui a épousé une femme stérile peut en épouser une autre du vivant de la première. Mais ce fait a sa cause dans la raison d'État, qui portait les rois de Perse à encourager l'accroissement de la population, et dans le sentiment religieux, qui représentait la postérité aux yeux du peuple comme un moyen de salut, comme un pont pour aller au ciel. Mais il ne change rien à l'idée que le législateur de l'Iran se fait du mariage en général. A tous les hommes capables de le contracter il l'impose comme un devoir; il n'admet entre les deux sexes aucune autre relation, et il proscrit sévèrement tout acte d'impureté et de libertinage, à plus forte raison celui qui est accompli à l'aide de la force ou qui trahit la foi conjugale.

Quant aux relations qui existent entre tous les hommes,

[1] Ha, 8.
[2] Liv. VII, ch. 135, édit. P. Didot.

sans distinction de famille et de patrie, Zoroastre ne s'est pas contenté de défendre les actions généralement reconnues criminelles, le meurtre, l'adultère, le vol, la violence, la perfidie, le parjure, la débauche qui outrage la nature ; il interdit également celles qui échappent aux poursuites de la société et n'existent que devant la conscience; par exemple l'ingratitude et le mensonge, deux vices que les Perses avaient toujours flétris[1]. Il condamne l'envie, la vanité, l'avarice, la colère, l'orgueil, la présomption, la faiblesse, tous les sentiments haineux, jaloux et égoïstes[2]. Hérodote raconte qu'il était défendu en Perse de prier pour soi ; mais que les vœux qu'on adressait au ciel devaient avoir pour effet la prospérité de la patrie et du roi[3]. Zoroastre, en conservant cette loi, lui donne un sens beaucoup plus élevé. Il veut que le Destour ou le prêtre qui récite la prière, s'unisse par la pensée à l'universalité des vrais croyants, et à toutes les âmes vertueuses qui ont existé sur la terre depuis le commencement du monde et même qui existeront dans l'avenir jusqu'au jour de la résurrection[4].

En même temps qu'il proscrit les crimes, les passions et les vices qui arment les hommes les uns contre les autres, Zoroastre commande toutes les vertus propres à les réconcilier : la justice, la bienfaisance, la libéralité, la douceur, la miséricorde, le pardon des injures. La justice des Perses a été célèbre dans l'antiquité ; elle consiste,

[1] Hérodote, liv. Ier, ch. 138.
[2] *Zend-Avesta*, t. III, p. 33 et 97.
[3] Hérodote, liv. III, ch. 135.
[4] *Zend-Avesta*, t. III, p. 595,

selon leur législateur, à s'abstenir non-seulement des mauvaises actions, mais aussi des mauvaises pensées[1]; à ne pas remettre au lendemain une bonne action qui peut être faite aujourd'hui; à ne jamais manquer à la parole donnée; à récompenser chacun suivant ses œuvres et à étendre cette règle même aux animaux[2]. La bienfaisance, la libéralité, que nous avons rencontrées tout à l'heure parmi les devoirs du souverain, ne sont pas moins obligatoires pour les particuliers. Ces vertus donnent à l'homme un tel degré de sainteté, qu'on invoque comme une puissance tutélaire le Ferouër de celui qui les pratique habituellement, et qui, non content d'apaiser la faim de l'indigent, répand autour de lui l'abondance et le bonheur[3]. Au contraire, c'est un crime dont on s'accuse devant Dieu de n'avoir pas, quand on l'a pu, accueilli dans sa maison et préservé de la chaleur ou du froid le voyageur étranger[4]. La douceur et l'humanité, comme chez le grand roi Khosro, doivent accompagner le courage, la grandeur d'âme et n'appartiennent pas moins à celui qui commande qu'à celui qui obéit[5]. La miséricorde, comme la justice, doit s'exercer envers toutes les créatures, envers les bêtes comme envers les hommes. C'est un très-grand péché, pour un fidèle sectateur du Mazdéisme, de tuer ou seulement de frapper et de faire souffrir sans raison les animaux, de refuser de les couvrir et de les nourrir suivant leurs

[1] *Ibid.*, p. 41 et 43.
[2] *Ibid.*, p. 613.
[3] *Zend-Avesta*, p. 260, 261, 265.
[4] *Ibid.*, p. 43.
[5] *Ibid.*, p. 179.

besoins[1]. Enfin, à l'exemple d'Ormuzd, qui, à la fin des siècles, pardonnera à tous les pécheurs, l'homme doit pardonner à ses semblables les dommages et les injures qu'il en a reçus. Zoroastre, joignant l'exemple au précepte, va prêcher sa loi chez des nations ennemies, et prie pour que ses envieux et ses persécuteurs ouvrent les yeux à la lumière. Il nous montre les justes, au jour du jugement dernier, pleurant sur les méchants autant que les méchants pleureront sur eux-mêmes[2].

Il faut cependant remarquer que cette clémence n'est pas sans conditions : elle exige au moins le repentir de celui qui a fait le mal, et n'interdit pas le droit de se défendre contre un ennemi obstiné. C'est que le Mazdéisme n'est pas, comme le Brahmanisme et la religion de Bouddha, l'abandon de soi-même poussé jusqu'à l'anéantissement de l'âme et du corps, la confusion de tous les êtres, l'absorption de l'homme en Dieu; il est, tout au contraire, une revendication de la liberté humaine, et penche plus du côté du droit que de celui de l'abnégation. Il nous montre la vie comme un combat sans trêve et sans relâche, où l'homme, pour se défendre contre un ennemi aussi rusé que méchant, est obligé de faire usage de toutes ses facultés. Le champ de bataille, c'est à la fois son âme et l'univers ; car tout ce qui est mauvais vient d'Ahrimane, les forces rebelles de la nature comme les passions de son propre cœur. De là vient que la religion de Zoroastre, tout en enseignant la morale la plus élevée, tout en présentant comme

[1] *Ibid.*, p. 413.
[2] *Ibid.*, p. 413.

le sommaire de la loi ces trois règles essentiélles : « la pureté de pensée, la pureté de parole, la pureté d'action[1], » reste cependant très-éloignée du mysticisme et surtout de l'ascétisme si cher à l'Orient. Loin de recommander le jeûne et l'abstinence, elle les défend comme un péché, parce qu'elle suppose que, dans la lutte qu'il a à soutenir, l'homme n'a pas moins besoin de la santé et des forces du corps que de l'énergie de l'âme et des facultés de l'intelligence. Elle ne croit pas que, dans ce monde, l'âme et le corps puissent se passer l'un de l'autre ; elle les appelle des « amis, » et propose leur union comme un modèle pour celles qui doivent exister entre les hommes. Elle exige de ses sectateurs et leur promet tout à la fois, comme une récompense de leur fidélité, la santé et la force, « un corps vivant. » Parmi les nombreuses qualifications que Zoroastre donne à sa loi, on remarque celle-ci : « La parole qui donne la santé. »

Sans l'obscurité qui est toujours restée étendue sur quelques-uns de ses principes les plus essentiels, par exemple, l'unité de Dieu et la création du monde ; sans la place qu'elle a donnée aux superstitieuses terreurs en faisant la part égale, dans l'état actuel de la nature, entre le Dieu du ciel et le roi des ténèbres, et en montrant l'homme entouré toute sa vie par des légions d'ennemis invisibles ; enfin, sans les pratiques minutieuses, assujettissantes, en quelque sorte innombrables, qui, sous prétexte de lui servir de rempart, la cachent, si elles ne l'étouffent, sous une enveloppe toute matérielle, cette noble croyance aurait exercé une influence plus profonde et plus éten-

[1] *Ibid.*, t. II, p. 141.

due. Il a fallu cependant qu'elle renfermât une vitalité bien puissante, une grande force à la fois d'absorption et de résistance, pour remplir la carrière qu'elle a fournie. Après avoir conquis, sous la domination des anciens rois de Perse, une immense partie de l'Asie, elle a pénétré dans l'Égypte et dans la Grèce par l'école d'Alexandrie, dans la Judée par la captivité de Babylone et la domination des Séleucides, dans l'Occident par le gnosticisme, le manichéisme, la secte des Catarhes; puis, détrônée par l'islamisme dans les lieux mêmes qu'elle eut pour berceau, elle s'y est développée, et, en quelque sorte, rajeunie, sous le feu de la persécution; elle y a produit ces doctrines moitié philosophiques et moitié religieuses que nous voyons exposées dans le Dabistan et le Desatir, tandis qu'un grand nombre de ses sectateurs, réfugiés dans l'Inde, lui ont conservé jusqu'aujourd'hui ses monuments séculaires et sa pureté originelle.

V

LE DROIT CHEZ LES JUIFS

Plus de douze siècles avant Zoroastre, dans une des parties du vaste empire où devait régner sa doctrine, au fond de la Chaldée, encore plongée dans les ténèbres du sabéisme, un simple pasteur jetait les fondements du monothéisme le plus pur, qui, transmis à ses descendants et conservé dans sa race, de génération en génération, à la fois comme un héritage cher à sa tendresse et comme un dépôt confié à sa piété, est devenu, après quatre à cinq cents ans, la religion, la poésie, la philosophie, la politique, en un mot la vie de tout un peuple. Ce pasteur, c'est le patriarche Abraham, et ce peuple, c'est le peuple juif, un des plus petits qui aient existé sur la terre, si on l'estime par le nombre et par la puissance ; un des plus grands, si on le juge par le caractère et par les idées ; car de toutes les croyances entre lesquelles se partagent les nations les plus nombreuses et les plus policées du monde, il n'y en a pas une qui ne s'appuie sur les livres saints ; il a été l'instituteur religieux du genre humain, et, avant de lui transmettre les bases de sa foi, il les a défendues avec une héroïque con-

stance, au milieu des plus affreuses calamités, contre le mépris et la cruauté des autres peuples; enfin, aujourd'hui même, dispersé sur toute la terre, décimé par les persécutions d'un autre âge, ouvert à toutes les influences de la civilisation moderne, entré dans plusieurs pays en plein partage de ses devoirs, de ses droits et de ses travaux, il trouve encore une nourriture suffisante pour son âme dans ces mêmes livres, dans ces mêmes convictions qui ont fait la force et la grandeur de ses ancêtres. Mais la doctrine qu'attendait cette haute destinée ne fut pas formée en un jour. Il y a loin du culte des patriarches à la législation de Moïse. Les préceptes de Moïse, surtout si on les considère dans leurs applications morales, ont été développés par les prophètes qui lui ont succédé; et après les prophètes sont venus les docteurs de la grande synagogue et les pères de la Mischna ou de la tradition, qui, au milieu de la division des sectes et sous la menace des événements extérieurs, ont voulu arrêter d'une manière définitive les croyances et les lois de leur pays. Si l'on veut connaître véritablement dans ses dogmes et dans sa morale l'antique religion des Hébreux, il faut la suivre à travers toutes ces vicissitudes, il faut l'observer à toutes les périodes de son histoire, sans confondre ni les temps ni les hommes. C'est pour avoir suivi une autre marche et s'être arrêté à moitié chemin, qu'on lui a souvent reproché de déplorables lacunes, de dangereuses erreurs, dont elle est parfaitement innocente.

Aux yeux de la foi, les livres du peuple hébreu ont une origine surnaturelle. Mais ce caractère, devant lequel je m'incline avec respect, ne change rien à leur

sens naturel et historique, et n'empêche pas de les comparer avec les monuments et les traditions des autres peuples. D'ailleurs nous ne sommes plus au temps de Bayle et de Voltaire. Les passions de l'incrédulité ne trouvent plus de prétexte dans celles de l'intolérance. Les unes et les autres, à part quelques obscures exceptions, sont également éloignées de nos âmes. La Bible peut aujourd'hui être étudiée de sang-froid par les philosophes, et si l'esprit de système ne les égare pas, ils justifieront au nom de la raison le sentiment de vénération que la religion lui accorde.

Ce qui frappe tout d'abord dans les livres qui composent l'Ancien Testament, ce sont les termes dans lesquels ils parlent de Dieu, c'est le caractère moral et personnel avec lequel ils le représentent, sans porter aucune atteinte à ses attributs métaphysiques, c'est-à-dire à ceux qui entrent dans l'idée de l'infini. Il ne s'agit plus ici, comme dans le brahmanisme et le bouddhisme, d'un principe non-seulement infini, mais absolument indéfinissable, d'une substance sans forme et sans attribut, par conséquent sans volonté et sans conscience, qui se confond avec la nature : il ne s'agit pas, comme dans la théologie des anciens Égyptiens, d'un couple héroïque luttant sans espoir contre un ennemi invincible ou d'une personnification mythologique des attributs contraires de la nature et de Dieu : il ne s'agit pas, comme dans le Zend-Avesta, de deux principes inégaux, il est vrai, mais dont le meilleur et le plus fort ne triomphe à la fin qu'après avoir été balancé et ensuite effacé durant une longue période, par son redoutable ennemi. Il s'agit d'un Dieu unique, cause volontaire, intelligente et toute-puissante, Créa-

teur et Providence de tous les êtres, dont le pouvoir ne reçoit de règles et de limites que de sa sagesse. Bayle et les philosophes du dernier siècle ont prétendu, et aujourd'hui encore l'on entend souvent répéter, sur la foi de leurs paroles, que le Dieu de Moïse et de l'Ancien Testament n'est qu'un Dieu national, roi et protecteur d'Israël, qui, semblable aux souverains de la terre, n'exerce son autorité que sur un seul peuple, et s'est choisi une capitale, en désignant Jérusalem comme le lieu où il veut être adoré. Rien n'est plus contraire à la lettre et à l'esprit de l'Écriture sainte, car la première fois qu'elle parle de Dieu, c'est pour nous dire qu'il a créé le ciel et la terre, la lumière et les ténèbres, les astres du firmament, les végétaux, les animaux et l'homme. Il est, selon ses propres expressions[1], le Dieu des esprits qui anime toute chair, c'est-à-dire le principe de l'intelligence et de la vie, qui est sur la terre et dans les cieux, et devant lequel il n'y a pas d'autre Dieu. Lorsque Moïse lui demande son nom, afin de le redire à ses frères, plongés dans l'ignorance et dans la servitude, il lui répond par ces sublimes paroles : « Je suis celui qui est, » c'est-à-dire le seul Être à qui appartienne véritablement l'existence, l'Être éternel qui a toujours été et qui sera toujours[2], ainsi que l'indique aussi son nom de Jéhovah[3]. Il est l'Être éternel, immatériel, infini; voilà pourquoi il est défendu de le représenter aux yeux, et

[1] *Nombres*, ch. 16, v. 21.

[2] *Exode*, ch. 3, v. 14.

[3] Ce nom, qui ne devait être prononcé que par le grand-prêtre, une fois dans l'année, le jour du Grand-Pardon, exprime à la fois le présent, le passé et l'avenir.

que toute image est proscrite de son sanctuaire : « Tu ne feras aucune forme ni aucune ressemblance de ce qui est en haut dans le ciel et en bas sur la terre; tu ne te prosterneras pas devant elles, et tu ne les adoreras pas; car je suis l'Éternel votre Dieu[1]. » Il est le juge aussi bien que le maître de la terre. « Moi seul, dit-il par la bouche de son prophète[2], moi seul je suis et il n'y a pas d'autre Dieu avec moi; je tue et je vivifie; je frappe et je guéris, et il n'y a personne qui puisse délivrer de ma main. »

Qu'importent après cela les images anthropomorphiques sous lesquelles il nous apparaît souvent dans l'histoire du peuple juif et dans les visions de ses prophètes depuis Moïse jusqu'à Zacharie? Ne fallait-il point parler à des hommes incultes le seul langage qu'ils pussent comprendre, celui de l'imagination et des sens? Il y a du reste une telle majesté dans ces figures; elles transportent l'âme à une telle hauteur, et lui parlent avec une telle éloquence, que l'on conçoit difficilement une manière plus sublime et plus claire de faire comprendre à la foule l'existence d'un créateur. Ainsi, par exemple, quand on lit dans le psalmiste que Jéhovah a fait du ciel son trône, et de la terre l'escabeau de ses pieds, que les cieux racontent sa gloire, et que le firmament dit les œuvres de ses mains; ou quand on le voit, dans les prophéties d'Isaïe, faisant marcher à son gré les nations et les rois, les faisant accourir, sur un signe, des extrémités de la terre, peut-on douter qu'il ne soit

[1] *Exode*, ch. 20, v. 4 et 5.
[2] *Genèse*, ch. 28, v. 35; *Deutéronome*, ch. 33, v. 39.

question non du roi d'Israël, mais du maître du monde? Les détracteurs de la Bible ont souvent cité ces paroles prononcées par Jephté, quand il cherche à détourner les attaques du roi de Moab : « L'Éternel, notre Dieu, nous a donné ce pays pour le posséder, comme Camos, votre Dieu, vous a donné le pays de Moab pour le posséder[1]. » Mais qui tient ce langage? c'est un aventurier ignorant, s'adressant à un roi idolâtre et barbare; car Jephté, né d'une prostituée, et chassé de la maison paternelle par les enfants légitimes, mena longtemps à l'étranger une vie errante, pendant laquelle il oublia les croyances de son peuple.

Oui, sans doute, tant que le reste du monde est plongé dans l'idolâtrie, Dieu a son temple à Jérusalem, et il ne veut que ce seul temple, aussi longtemps qu'il est connu d'un seul peuple; car il ne faut pas oublier que la nationalité du peuple hébreu était entièrement confondue avec sa religion, et que plusieurs autels, plusieurs temples indépendants l'un de l'autre, auraient détruit son unité tant dans l'ordre politique que dans l'ordre religieux. Mais les prophètes ne cessent pas d'annoncer que la maison de Jéhovah sera une maison de prières pour toutes les nations; qu'un temps viendra où son nom sera invoqué sur toute la terre; que sa parole sortira de Jérusalem pour éclairer le monde. A l'époque même des patriarches, quand il apparaît pour la première fois à Abraham, il lui prédit que toutes les familles de la terre seront bénies par lui[2].

[1] *Juges*, ch. 21, v. 24.
[2] *Genèse*, ch. 12, v. 3.

On ne tarirait pas, si l'on voulait citer tous les passages de l'Écriture qui parlent de Jéhovah comme du Dieu unique, comme du maître souverain de la nature et des hommes, qui, après avoir produit non-seulement l'univers, mais la matière elle-même, conserve sur elle un empire absolu. Il incline les cieux pour descendre ; il défend à la mer de franchir ses bornes ; il fait des vents ses messagers, et du feu déchaîné son serviteur ; il suspend la terre dans le vide ; il l'étend comme une nappe ; il déroule les cieux comme une tente ; il allume les étoiles du firmament pour les besoins de l'homme, sa créature favorite. Tout ce qui existe est dans ses mains ; c'est lui qui l'a créé, et il l'a créé parce qu'il l'a voulu, parce qu'il a vu que c'était bon. Le Dieu de la Bible est donc un Dieu libre, un Dieu personnel ; et il serait impossible qu'il en fût autrement, puisqu'il est un Dieu créateur. L'idée de la création n'est que celle de la toute-puissance, qui elle-même suppose la liberté et les attributs moraux dont elle est inséparable.

L'homme, d'après les livres saints, porte en lui le même caractère ; il a été créé, dit la Genèse, à l'image de Dieu ; et puisqu'une des premières lois du Décalogue est la défense de représenter la Divinité sous aucune forme matérielle, il faut bien entendre cette ressemblance dans un sens spirituel. C'est ainsi, en effet, que nous la voyons comprise dans toute l'étendue du Pentateuque. Toutes les qualités morales que Moïse veut développer dans l'âme de son peuple, il les représente comme des perfections divines que l'homme doit chercher à imiter. « Vous serez saints, car moi Jéhovah, votre Dieu, je

suis saint[1]. » — « Jéhovah est un Dieu miséricordieux et clément, indulgent, abondant en grâce et en fidélité, pardonnant l'iniquité, le crime et le péché[2]. » — « Vous n'endurcirez plus votre cœur, car Jéhovah, votre Dieu, est le Dieu grand, fort, qui ne fait pas acception de personnes, et n'accepte point de don corrupteur, qui fait droit à l'orphelin et à la veuve, qui aime l'étranger pour lui donner du pain et un vêtement[3]. » Le serpent lui-même, quand il promet à Adam et à Ève que leur désobéissance les rendra semblables au Créateur, ne parle que d'une ressemblance spirituelle : « Vous serez comme Dieu, connaissant le bien et le mal[4]. » Mais toutes ces qualités supposent la liberté; c'est par la liberté ou la volonté que les deux existences, celle de Dieu et celle de l'homme, se ressemblent véritablement sans se confondre. Aussi est-elle formellement reconnue dans le livre de Moïse. On y voit que Dieu parle à l'homme comme à une créature restée maîtresse de ses actions; il lui montre dans l'avenir les récompenses et les châtiments qui suivront sa conduite, selon qu'elle aura été bonne ou mauvaise; malgré les tentations du démon, il le rend responsable de sa première faute; et au moment où il vient de donner sa loi, il dit, en s'adressant à tout son peuple[5] : « Regarde, j'ai mis aujourd'hui devant toi la vie et le bien, la mort et le mal... Je prends aujourd'hui à témoin les cieux et la terre contre vous que j'ai mis devant toi

[1] *Lévitique*, ch. 19, v. 2.
[2] *Exode*, ch. 34, v. 6 et 7.
[3] *Deutéronome*, ch. 10, v. 3 et suiv.
[4] *Genèse*, ch. 3, v. 5.
[5] *Deutéronome*, ch. 30, v. 15 et 19.

la vie et la mort, la bénédiction et la malédiction. Choisis donc la vie, afin que tu vives, toi et ta postérité. »

Si le panthéisme, considéré de son côté mystique, peut inspirer à des âmes tendres et portées vers la spéculation le renoncement le plus absolu ; si le dualisme, en concevant l'homme comme un soldat en campagne, lui apprend à se protéger lui-même, soit contre les forces extérieures de la nature, soit contre les passions de son cœur, le monothéisme seul a le privilége de réunir, dans un parfait accord, le principe du renoncement et le sentiment de la conservation, l'amour de Dieu et celui de l'homme, les devoirs qu'imposent la société, le genre humain tout entier, et les droits de l'individu ; car l'idée d'un Dieu unique, créateur et providence du monde, n'est que l'idée même de la liberté ou de la personne morale élevée à sa plus haute perfection, se reproduisant dans l'homme sous les conditions d'une nature imparfaite et bornée, et faisant naître, partout où elle se présente, le respect et l'amour. Aussi la morale et la législation des Hébreux sont-elles bien supérieures à celles des autres peuples de l'antiquité.

On entend souvent dire, l'on a écrit récemment que l'amour de Dieu est une vertu née avec le christianisme, et qui n'appartient qu'à lui. C'est une erreur contre laquelle proteste cette parole de l'Évangile : « Aime Dieu par-dessus tout et ton prochain comme toi-même ; voilà la loi et les prophètes. » La loi et les prophètes enseignaient donc l'amour divin. Rien n'est plus vrai. C'est l'auteur de la loi, c'est Moïse qui a dit : « Tu aimeras l'Éternel, ton Dieu, de tout ton

cœur, de toute ton âme et de toutes tes forces[1]; » et ces paroles sublimes sont devenues comme le *Credo* de la synagogue[2]. C'est le roi prophète qui peint en ces termes les élans passionnés de son âme consommée par l'amour du Créateur : « Comme le cerf altéré soupire après les courants d'eau, ainsi mon âme soupire après toi, ô Seigneur! Mon âme a soif de Dieu, du Dieu vivant. Quand irai-je et verrai-je la face de Dieu? Jour et nuit, mes larmes étaient mon pain, quand on me disait tout le jour : Où est ton Dieu[3]. » — « Je ne demande à Jéhovah qu'une chose, je n'implore de lui qu'une grâce : c'est de demeurer dans la maison de Jéhovah tous les jours de ma vie, pour contempler la gloire de Jéhovah, pour le servir dans son temple[4]. »

L'amour de Dieu est, pour ainsi dire, chez le peuple juif, le seul fondement de la morale et du droit; car si l'on aime le Créateur, il est impossible de ne pas aimer la créature formée à son image; il est impossible de ne pas aimer l'homme, et en soi-même et chez les autres. Aussi le principe de la fraternité humaine est-il enseigné par les livres hébreux dans un sens tout à la fois matériel et moral; dans un sens matériel, quand ils nous apprennent que tous les hommes descendent

[1] *Deutéronome*, ch. 5, v. 6.

[2] Elles suivent immédiatement ce verset qu'on n'en sépare jamais: « Écoute, Israël, l'Éternel, notre Dieu, est un Dieu *un*. » Ces paroles étaient dans la bouche du célèbre docteur Akiba, lorsqu'il mourut, sous le règne et par les ordres d'Adrien, dans les plus horribles supplices.

[3] Psaume XLII, v. 1 et 2.

[4] *Ibid.*, ch. 26, v. 4.

d'un même père; dans un sens moral, quand ils leur commandent de s'aimer les uns les autres comme des frères.

C'est dans les livres de Moïse, c'est dans la Genèse qu'on voit enseignée pour la première fois l'unité du genre humain. Si nous avons rencontré la même croyance dans le Zend-Avesta, il ne faut pas oublier que Zoroastre n'est venu que huit à neuf siècles après l'auteur du Pentateuque. Un autre fait à considérer, c'est que l'homme, dans le Zend-Avesta, n'est pas directement l'œuvre d'Ormuzd, mais il sort successivement d'un arbre, d'un taureau, d'un homme taureau. Dans l'Écriture Sainte, au contraire, Adam n'a aucune parenté avec les créatures inférieures. Dès qu'il est sorti du néant, il se montre à nos yeux tel qu'il sera toujours, jusqu'à l'instant de sa désobéissance et de sa chute. C'est Dieu lui-même qui le crée à son image et qui lui donne, après l'avoir créé, l'empire de toute la terre.

En proclamant la fraternité de tous les hommes, Moïse ne se borne pas à la représenter comme un fait, il l'impose comme une loi, il en fait la règle suprême de nos sentiments et de nos actes. C'est lui qui a dit le premier : « Aime ton prochain comme toi-même ; » et ces paroles peuvent être considérées comme l'expression la plus complète du dévouement et du droit, de la charité et de la justice, de ce qu'on doit aux autres et à soi. En effet, loin d'exclure absolument l'amour de soi-même, elles le donnent pour règle et pour type à celui qu'il faut porter aux autres. Loin de prescrire, comme la morale indienne, l'anéantissement de l'individu, le sacrifice de la personne humaine, c'est elle précisément qu'elles défendent

et protégent sous la forme impérative d'une loi générale émanée de Dieu; elles exigent que la personne humaine nous soit chère pour elle-même, sans distinction ni exception, sans différence entre nous et nos semblables. Par là, elles arrêtent aussi la confusion déplorable où s'est égaré le Bouddhisme; car elles établissent entre l'homme et l'animal une ligne de démarcation infranchissable. Elles nous montrent le premier comme seul digne de notre amour, ne laissant au second que la pitié[1].

On a vainement contesté le sens universel de ce précepte, en soutenant qu'il ne s'appliquait qu'aux Hébreux. Moïse a dit : « Aimez l'étranger, car vous avez été étrangers en Égypte[2]. » — « Que l'étranger qui demeure au milieu de vous soit à vos yeux comme l'un d'entre vous, né dans le pays; vous l'aimerez comme vous-mêmes; car vous avez été étrangers sur la terre d'Égypte[3]. » Il ne s'en tient pas là; il veut qu'on aime jusqu'à son ennemi, et, ce qui est mieux encore, qu'on vole à son secours quand il se trouve dans le besoin, qu'on travaille avec lui à sa délivrance. On lit dans l'Exode[4] ces belles paroles : « Si tu rencontres le bœuf de celui qui te hait ou son âne égaré, ramène-le-lui. Si tu vois l'âne de celui qui te hait succombant sous sa charge, garde-toi

[1] C'est, sans aucun doute, sous l'inspiration de ce sentiment que Moïse a ordonné le repos hebdomadaire pour les bêtes de somme; qu'il a défendu d'atteler ensemble, à la même charrue, deux animaux de force inégale, comme l'âne et le bœuf, et de faire périr en un jour l'agneau ou le veau et sa mère.

[2] *Deutéronome*, ch. 10, v. 19.

[3] *Lévitique*, ch. 19, v. 34.

[4] *Idem.*, ch. 23, v. 4 et 5.

de l'abandonner à lui-même, mais aide à le décharger. »

Les articles du Décalogue qui défendent le vol, le le meurtre, l'adultère, le faux témoignage, l'envie, ne sont que les conséquences rigoureuses du même principe; car s'il nous est ordonné d'aimer nos semblables comme nous-mêmes, à plus forte raison faut-il nous abstenir de leur faire aucun mal; et le moyen de juger de ce qui est mal pour eux, c'est de nous mettre à leur place. De là cette maxime d'un pharisien célèbre qui vivait environ un demi-siècle avant l'ère chrétienne : « Ce que tu n'aimes pas pour toi, ne le fais pas à ton prochain. » Cependant, il ne faut pas croire qu'il n'y a pas d'autres actions moralement coupables aux yeux de Moïse, que celles que désigne le Décalogue; le législateur des Hébreux est beaucoup plus sévère ;.il condamne, non-seulement le meurtre, mais tout acte de violence, toute injure en action ou en paroles et jusqu'aux ressentiments enfouis dans le cœur [1]. Il condamne, non-seulement l'adultère, mais la débauche, qu'elle qu'elle soit, et la prostitution [2]. Il pousse même la sévérité sur ce point jusqu'à exiger le supplice du feu pour la fille d'un prêtre dont les mœurs seraient devenues un scandale public [3]. Il ne condamne pas seulement le vol, mais les abus mêmes de la propriété, comme l'action de recevoir en nantissement d'un pauvre emprunteur l'instrument de son travail ou le vêtement qui le couvre [4]. Il ne condamne

[1] *Lévitique*, ch. 29, v. 17 et 18.
[2] *Lévitique*, ch. 19, v. 29.
[3] *Lévitique*, ch. 21, v. 9.
[4] *Deutéronome*, ch. 24, v. 10-14.

pas seulement le faux témoignage, mais la calomnie, la médisance et le mensonge.

Est-ce à dire que ces admirables maximes ont été toutes mises en pratique par la société juive, et que Moïse les a données pour base à ses lois civiles ? Il y a un immense intervalle entre les lois civiles d'un pays, si avancé qu'il soit dans la civilisation, et les lois universelles de la morale. Les lois civiles, pour être praticables, et prendre racine dans la nation à laquelle elles sont destinées, sont obligées d'accepter au moins une partie de ses préjugés, de ses passions, de ses habitudes, et de sacrifier plus d'une fois sa perfection morale aux conditions matérielles de sa conservation. Les lois civiles, chez tous les peuples et dans tous les temps, ne sont pas autre chose qu'une transaction entre le fait et le droit, entre l'état de culture, de moralité, de sécurité extérieure où une nation est parvenue, et les exigences absolues de la conscience ou d'une religion enseignée au nom du ciel. Comment, par exemple, concilier avec la douceur de l'Évangile les peines prononcées contre les criminels par les législations de tous les peuples chrétiens? Comment concilier avec la pureté évangélique, cette espèce de garantie offerte par la police au dérèglement des mœurs? C'est encore bien pis lorsqu'on passe de l'ordre civil aux relations internationales, où la force est la seule garantie et l'on peut même dire la seule mesure de droit, où la paix n'est que le résultat chèrement acheté de la guerre. Il n'est donc pas étonnant que Moïse, à la fois législateur moral, législateur civil et chef politique de sa nation, nous offre une contradiction semblable, et encore plus prononcée, à cause de la différence des temps et des mœurs. C'est

ainsi que, tout en proclamant l'unité originelle et l'égalité morale de tous les hommes, il poursuit de ses malédictions et de sa haine les races qui ont fait le plus de mal à la sienne : les Chananéens, les Ammonites, les Moabites, et par-dessus tous les descendants d'Amalek. Non content de leur déclarer, de peuple à peuple, une guerre d'extermination, il les exclut comme individus de la protection, de la charité qu'il réclame pour l'étranger ; il ne permet pas qu'ils entrent, à quelque titre que ce soit, dans l'assemblée du Seigneur, ni que leur sang, à un degré quelconque, se mêle à celui des enfants d'Israël. C'est ainsi encore que, tout en reconnaissant dans la nature humaine la sublime empreinte du Créateur, le caractère divin de la raison et de la liberté, il admet dans ses lois l'odieuse institution de l'esclavage. C'est ainsi, enfin, qu'en nous offrant le modèle du mariage dans le couple primitif qui a donné naissance au genre humain, et en n'épousant lui-même qu'une seule femme, il autorise ces deux coutumes si mortelles à la famille : la répudiation et la polygamie.

Malgré ces concessions faites à la barbarie du temps, la législation de Moïse est encore la plus parfaite qui ait existé dans l'antiquité. Je ne parle pas de ce qu'il a prescrit à l'égard des peuples voisins et des anciens possesseurs de la Palestine, quoiqu'on puisse dire, pour sa défense, qu'il aurait difficilement trouvé un abri à son peuple et à ses institutions, qu'il aurait difficilement implanté son culte monothéiste dans une contrée abandonnée à la plus grossière idolâtrie, s'il n'avait usé dans toute sa rigueur du terrible droit de la guerre, alors reconnu de toutes les nations. Mais ses lois civiles, par la

douceur et l'humanité qu'elles respirent, par le but qu'elles assignent à la société et à la protection dont elles entourent l'individu jusque dans les plus humbles conditions, sont supérieures à celles, non-seulement de tous les peuples de l'Orient, mais de Rome et de la Grèce. Quelques-unes même de ces lois sont tellement au-dessus de la faiblesse humaine, ou tout au moins des mœurs de l'époque, qu'elles n'ont jamais été pratiquées.

Le but de Moïse était de fonder, non pas une théocratie, comme on le croit généralement, c'est-à-dire un État gouverné par l'autorité sacerdotale, mais une société à la fois politique et religieuse, dont tous les membres, égaux devant Dieu, égaux devant la loi, devaient l'être également entre eux : « Vous êtes pour moi, dit-il[1] en parlant au nom de Jéhovah, vous êtes pour moi une nation de prêtres et un peuple saint. » L'égalité du prêtre et du simple fidèle ne résulte-t-elle point de ces paroles? Mais Moïse a fait mieux que la proclamer en principe : il en a fait une des bases de sa constitution. Il existe, en effet, bien peu de ressemblance entre le sacerdoce hébreu et celui de l'Égypte et de l'Inde. Le sacerdoce hébreu, représenté à la fois par les prêtres et par les lévites, était renfermé, il est vrai, dans une seule tribu; mais, par ses alliances, cette tribu sacrée était unie à toutes les autres. Toute fille d'Israël, à la seule condition d'être irréprochable dans ses mœurs, pouvait y entrer par le mariage et devenir la femme même du grand-prêtre; et réciproquement, une femme de race sacerdotale ne dérogeait pas en se mariant avec un homme

[1] *Exode*, ch. 15, v. 6.

d'une autre origine. Le sacerdoce hébreu était une fonction, non un privilége. Les prêtres, descendants d'Aron (Cohanim) avaient la garde du sanctuaire et servaient à l'autel; les simples lévites veillaient, sous leurs ordres, à tous les détails inférieurs du service divin; mais hors de ces attributions, hors du temple, ils n'avaient aucun pouvoir, et leur influence dépendait de leur vertu ou de leur science. Il était naturel que, retirés à l'ombre du temple, toujours placés en présence de Dieu, ils menassent une vie plus sainte et fissent une étude plus approfondie de la loi que le reste du peuple; cependant, nous voyons les prophètes, successeurs de Moïse, sortir indistinctement de toutes les tribus; et, plus tard, quand la prophétie éteinte est remplacée par la tradition et la science des docteurs, nous observons le même fait. Les pharisiens et les scribes dont parle l'Évangile, les docteurs de la grande synagogue et ceux qui ont fait la Mischna, sont loin d'être tous de la maison de Lévi. C'est la force des événements, ou pour mieux dire, la reconnaissance nationale, qui a réuni pour un instant, dans la main des Hasmonéens, le sceptre et l'encensoir; mais Moïse avait nettement séparé les deux pouvoirs, en donnant à son frère Aron la grande-prêtrise et en se réservant à lui-même l'autorité politique. Enfin, tandis que les brahmanes se donnaient pour les seuls propriétaires de la terre; tandis que les prêtres égyptiens possédaient le tiers du pays, sans compter les revenus particuliers de chaque temple et l'exemption de tout impôt, la tribu de Lévi était exclue du partage de la Terre promise. A l'exception de quarante-huit villes ou villages jugés nécessaires pour lui servir d'asiles, elle ne devait avoir au-

cun patrimoine. « Jéhovah dit à Aron : Tu n'hériteras pas dans leur pays et tu n'auras aucune part au milieu d'eux; c'est moi qui suis ta part et ton héritage au milieu des enfants d'Israël[1]. » Ses ressources consistaient dans la dîme des produits de la terre et des troupeaux[2], et de cette dîme un dixième était réservé aux seuls prêtres. Quand on compare ces revenus avec le nombre de ceux qui les consommaient, on les trouve encore assez considérables, et l'on voit dans la suite les grands-prêtres élever leur fortune au niveau de celle des rois, dont ils épousaient les filles; mais comme le prouvent les paroles que je viens de citer, Moïse voulait imposer au sacerdoce le dévouement et le sacrifice, les privations de la pauvreté sans l'humiliation du besoin. S'il l'a fait encore trop riche, il lui a du moins épargné l'ivresse du pouvoir et l'orgueil de la propriété.

La constitution politique de Moïse n'est pas plus une monarchie, au moins dans le sens oriental de ce mot, qu'une théocratie. Le gouvernement qu'il préfère à tous les autres, c'est celui qu'il a institué lui-même et qui s'est prolongé après lui jusqu'à l'avénement de Saül; c'est l'autorité temporaire d'un juge (*schophet*, *suffète*), c'est-à-dire d'un chef à la fois civil et militaire, choisi par le peuple ou accepté par lui, sur la désignation du prophète. C'est ainsi que Moïse a transmis ses pouvoirs à Josué; que Débora a institué Barak; que Samuel et Gédéon, en alléguant les ordres de Dieu, se sont institués eux-mêmes. Au contraire, Abimèlek, Jephté, Héli, ont été appelés

[1] *Nombres*, ch. 28, v. 20.
[2] *Ibid.*, v. 21 et suiv.

par le vœu de la nation. L'auteur du Pentateuque n'exclut pas la royauté, mais il ne l'admet que par condescendance à l'opinion de la multitude, et avec de telles restrictions, qu'il ne lui laisse que le prestige d'une magistrature populaire. « Si tu arrives dans le pays que Jéhovah, ton Dieu, te donne, et si, après en avoir pris possession et t'y être établi, tu te dis: Je veux placer au-dessus de moi un roi comme toutes les nations qui m'entourent, place au-dessus de toi un roi que Jéhovah, ton Dieu, aura choisi; place au-dessus de toi un roi du milieu de tes frères; tu ne pourras point placer au-dessus de toi un étranger qui n'est pas ton frère. Seulement qu'il n'amasse pas un grand nombre de chevaux..., qu'il n'amasse pas un grand nombre de femmes..., qu'il n'amasse pas trop d'or et d'argent; qu'assis sur son trône, il copie pour lui un double de cette loi sur un des livres qui se trouvent sous les yeux des prêtres et des lévites; qu'elle soit avec lui et qu'il la lise tous les jours de sa vie, afin qu'il apprenne à craindre Jéhovah, son Dieu, à observer toutes les paroles de cette loi et à pratiquer tous ses préceptes; afin qu'il n'élève pas son cœur au-dessus de ses frères et qu'il ne s'écarte pas de mes commandements ni à droite ni à gauche[1]. » On reconnaît ici le fond des sombres prévisions exprimées par Samuël[2], devant les tribus assemblées, quand, pour les dissuader de se donner un roi, il leur montre dans l'avenir le plus dur esclavage; leurs fils obligés de servir dans l'armée, dans la cavalerié de leur nouveau maître, de courir devant son

[1] *Deutéronome*, ch. 17, v. 14-20.
[2] Liv. II, ch. 8, v. 19 et suiv.

char, de travailler dans ses arsenaux, de labourer et de moissonner pour lui; leurs filles enlevées pour son sérail, ses cuisines, ses parfumeries; les meilleurs de leurs champs, de leurs vignes et de leurs oliviors distribués à ses serviteurs, à ses ennuques; elles-mêmes, enfin, poussant des cris vers Jéhovah, contre le prince de leur choix, et n'obtenant pas de réponse. Ce n'est donc point l'auteur du Pentateuque qu'il faut accuser des excès où la royauté est tombée chez les Hébreux; une grande partie de ses institutions et de ses enseignemonts avait, au contraire, pour but de les prévenir, et la réprobation dont il les frappait d'avance n'a pas été désavouée par ses successeurs.

Le chef de la nation, de quelque nom qu'on l'appelât, juge ou roi, ne devait pas seulement obéir à la loi, dont il n'était que le ministre, il était encore obligé de gouverner avec le concours, ou du moins avec l'assentiment de plusieurs autorités, les unes choisies par lui, les autres par le peuple : ce sont les anciens, c'est-à-dire les hommes les plus remarqués pour leur caractère et leur sagesse (*zékênim*), les chefs de tribus, ou princes (*nessiim*), les chefs de famille (*rosché alphé Yisraël*), les juges des tribunaux (*schophtim*), et certains magistrats populaires, qui semblaient avoir servi d'intermédiaires entre les simples citoyens et les pouvoirs publics (*schotrim*). Tous ensemble formaient l'assemblée d'Israël (*edath Yisraël*), la réunion de Jéhovah (*kahal Jehovah*), ou simplement l'assemblée, la réunion, que le chef de la nation, dans les circonstances importantes, était tenu de convoquer pour lui découvrir ses desseins et se concerter avec elle. Nous voyons tous ces pouvoirs en pleine activité

avant même la conquête de la Terre promise. Les chefs de tribus et de familles, d'abord désignés par leur âge, ensuite par l'élection, étaient les successeurs naturels des patriarches. Les anciens existaient déjà en Égypte ; mais Moïse leur a donné des attributions plus régulières et un caractère plus révéré, en les associant, au nombre de soixante-dix, à son propre pouvoir et à l'esprit prophétique qui l'animait : « Je ne veux pas seul, disait-il avec une rare modestie[1], porter tout ce peuple, car il est trop lourd pour moi. » La mort lui semblait préférable à un tel fardeau. Ces soixante-dix anciens ont plus tard servi de prétexte à l'établissement du grand sanhédrin. C'est aussi à Moïse qu'il faut attribuer la création des assemblées que nous voyons subsister, avec les anciens, jusque sous la domination des rois. C'est lui qui, communiquant son esprit aux auxiliaires qu'il s'était choisis dans toutes les tribus d'Israël, jeta les premiers fondements de ces collèges de prophètes, plus tard organisés par Samuël[2] et devenus avec le temps une institution à la fois politique et religieuse, un pouvoir public, seul capable de résister, chez un peuple croyant, aux passions de la multitude et aux ivresses du despotisme. Les prophètes hébreux *(nebiim)* étaient à la fois des poëtes, dont les chants inimitables faisaient tressaillir toute la nation ; des prédicateurs inspirés, qui rappelaient à la crainte de Dieu et à la pratique de la loi, de la morale encore plus que des cérémonies extérieures, une multitude égarée par ses passions, des riches aveuglés par leur bonheur, des prêtres avilis

[1] *Nombres*, ch. 11, v. 14.
[2] *Samuel*, liv. I, ch. 10, v et 10 ; ch. 19, v. 20-24.

par la cupidité et l'ignorance ; enfin, si l'on peut parler de la sorte, des tribuns de Dieu et du peuple, qui, franchissant le seuil des palais, ne craignaient pas de faire entendre aux oreilles des rois la voix de la raison et de la justice, de la prière et quelquefois de la menace. C'est ainsi que Nathan reprochait à David son double crime envers Uri, qu'Amos fait entendre à Jéroboham des prédictions sinistres sur les destinées de son royaume ; qu'Élie fait trembler sur son trône d'impie Achab et Jésabel, sa terrible épouse; qu'Isaïe, ayant cherché en vain à détourner Ezéchias d'une alliance funeste, lui annonça, avec l'invasion prochaine de ses États, l'exil et l'humiliation de ses descendants; que tant d'autres encore, bravant la mort et les plus terribles supplices, ont résisté à l'impiété et à la tyrannie. A la considérer de ce seul point de vue, la prophétie peut soutenir la comparaison avec l'éloquence des républiques païennes.

Mais pour revenir à Moïse, l'égalité devant la loi, l'égalité devant le droit, ce n'est pas assez pour lui ; il lui faut l'égalité des conditions et des fortunes. C'est pour arriver à ce résultat qu'il interdit à son peuple toute autre industrie que l'agriculture [1], et que, les prêtres exceptés, il exige également de tous les Israélites le service militaire dans les moments où la nation est en guerre avec l'étranger. Pour atteindre son but d'une manière encore plus certaine, il veut que la Terre promise, partagée entre les familles, en raison des individus dont chacune d'elles se compose [2], soit considérée comme la propriété

[1] *Nombres*, ch. 33, v. 54.
[2] *Ibid.*

de Jéhovah, tandis que les habitants n'en seront que les fermiers ou les usufruitiers. « La terre ne doit pas être vendue pour toujours, car la terre est à moi (c'est Dieu qui parle), et vous êtes des étrangers établis près de moi[1]. » Ce principe n'est pas le communisme, puisque le titre de propriétaire n'appartient pas plus à l'État ou à la société qu'aux particuliers; ce n'est qu'une restriction dans le droit d'aliénation ou la stabilité du premier partage. L'usufruitier peut renoncer temporairement à la jouissance de son usufruit; mais la portion du territoire dont il est dépositaire doit demeurer distincte de toutes les autres; la distribution que Dieu a ordonnée doit rester intacte, car elle est une des conditions de la concession qu'il a faite à son peuple. De là, l'institution du Jubilé, qui, après chaque période de cinquante ans, doit ramener les immeubles vendus dans les mains de leurs premiers possesseurs ou de leurs héritiers, et rétablir l'égalité entre les fortunes[2]. Encore ce terme n'est-il pas fixé comme irrévocable; le vendeur, ou un de ses parents, conserve toujours le droit de rachat[3]. C'est dans les mêmes vues d'égalité que Moïse a défendu le prêt à intérêt entre Hébreux, tout en autorisant ce genre de contrat entre Hébreux et étrangers[4]. Mais toutes ces lois sont tellement près de l'utopie, que nous ne voyons point par l'histoire qu'elles aient jamais été observées. Tout au contraire, si nous écoutons les prophètes, la cupidité

[1] *Lévitique*, ch. 25, v. 23.
[2] *Lévitique*, ch. 25, v. 10 et suiv.
[3] *Ibid.*, v. 25 et suiv.
[4] *Deutéronome*, ch. 23, v. 20, 21.

et la spéculation se seraient exercées sans résistance; tout le sol serait devenu la proie de quelques-uns. « Malheur! s'écrie Isaïe[1]; malheur à ceux qui ajoutent maison à maison, terrain à terrain, jusqu'à ce que la place leur manque et qu'ils soient les seuls habitants du pays! »

Moïse accepte l'esclavage domestique, comme un fait universellement consacré, comme une institution enracinée dans les mœurs; mais tout en l'acceptant, il le condamne en principe et l'adoucit singulièrement par ses lois. « Les enfants d'Israël, dit-il en parlant au nom de Jéhovah, les enfants d'Israël ne sont esclaves que de moi. Ce sont mes esclaves que j'ai fait sortir de l'Égypte avec moi, Jéhovah, votre Dieu[2]. » Il punit de la flétrissure et voue à l'infamie l'esclave volontaire, celui que la loi appelle à la liberté et qui aime mieux manger le pain de la servitude. « Si l'esclave dit: J'aime mon maître, je ne veux pas sortir libre, que son maître l'amène devant les juges, qu'il le fasse approcher de la porte ou du linteau et lui perce l'oreille avec un poinçon, afin qu'il serve toujours[3]. » Au contraire, l'esclave étranger, qui est venu chercher un asile sur la Terre promise, est par cela même déclaré libre; il est défendu de l'opprimer, de le rendre à son maître. On lui permettra de s'établir dans lieu qu'il aura choisi[4]. Voler une personne libre et et la vendre comme esclave, est un crime puni de mort.

[1] *Is.*, ch. 5, v. 8.
[2] *Lévitique*, ch. 25, v. 55.
[3] *Exode*, ch. 21, v. 5 et 6; ch. 25, v. 16 et 17.
[4] *Deutéronome*, ch. 23, v. 16, 17.

Tels sont les sentiments dont Moïse était animé au sujet de l'esclavage. Ils sont plus généreux que ceux de plusieurs publicistes de nos jours; ils pourraient servir de leçons à la démocratie américaine.

Quant aux lois qu'il a faites sur cette triste matière, elles surpassent en douceur, en humanité, en modération, celles des peuples les plus civilisés des temps anciens. Il établit d'abord une grande différence entre les esclaves nationaux et les esclaves étrangers. Les premiers, il le dit expressément, réalisant d'avance le vœu de Cicéron, ne doivent être considérés que comme des serviteurs à gages. « Si tu vois ton frère s'appauvrir et obligé de se vendre à toi, ne lui fais pas faire un travail d'esclave; mais qu'il soit avec toi comme un mercenaire, habitant du pays[1]. » Au bout de six ans, ils recouvrent leur liberté, à moins qu'ils ne préfèrent la servitude et la flétrissure dont elle est punie; car alors ils restent dans cette condition jusqu'au Jubilé, époque d'affranchissement universel, où chacun retourne à son héritage et à sa famille. Ni dans l'un ni dans l'autre cas, ils ne doivent partir les mains vides; mais il est prescrit au maître de leur donner une partie de son troupeau, des fruits de son champ et de sa vigne, et de tous les biens dont Jéhovah l'a béni[2]. On comprendra maintenant dans quel sens il est permis au père de vendre sa fille[3]. Cela veut dire simplement qu'avant l'âge nubile il a le droit de l'engager pour six ans en qualité de servante. Prévoyant

[1] *Lévitique*, ch. 25, v. 29, 40.
[2] *Deutéronome*, ch. 15, v. 13, 14.
[3] *Exode*, ch. 21, v. 7.

les dangers qui menacent cette jeune fille, le législateur la couvre d'une protection dont on chercherait vainement un autre exemple dans l'antiquité et même dans les temps modernes. Il veut que le maître, s'il ne l'épouse pas, aide à son affranchissement, ou en fasse la femme de son fils en lui assurant les mêmes droits qu'à une jeune fille de condition libre [1]. Les véritables esclaves sont ceux qu'on prend à la guerre ou qu'on achète chez l'étranger. Ceux-là, on les transmet à ses descendants comme un héritage et on a le même droit sur leurs enfants [2]. Mais il est expressément défendu de les traiter avec dureté [3]. Les frapper jusqu'à les faire mourir sous les coups est un crime capital. Les mutiler, leur crever un œil, leur casser simplement une dent, c'est perdre tous les droits que l'on avait sur eux; car à l'instant même, l'esclave qui a subi cette violence est rendu à la liberté [4]. Ajoutez à cela que l'esclave, indigène ou étranger, prenait part à toutes les fêtes, jouissait du repos sabbatique et était admis, avec ses maîtres et avec les lévites, à manger la dîme dans la ville Sainte [5]. On parle même, dans le premier livre des Chroniques [6], d'un esclave égyptien devenu l'époux de la fille de son maître, et qui, héritant de tous les droits d'un fils, continua la postérité de son père adoptif. Mais on ne peut rien conclure des exceptions, et toutes les restrictions du monde

[1] *Ibid.*, v. 8-11.
[2] *Lévitique*, ch. 25, v. 44, 45.
[3] *Ibid.*, v. 46.
[4] *Exode*, ch. 21, v. 20 et suiv.
[5] *Deutéronone*, ch. 12, v. 18.
[6] Ch. 11, v. 34 et suiv.

n'empêchent pas l'esclavage d'être en opposition avec le dogme de la fraternité humaine.

C'est la même contradiction, ou plutôt la même lutte, que nous rencontrons dans Moïse, lorsqu'il parle de la famille. En principe, il n'admet que l'union d'un seul homme avec une seule femme, et sa conduite est d'accord avec cette règle, puisqu'il n'a pas connu d'autre épouse que Séphora. Il enseigne que le genre humain est la postérité d'un seul couple ; que la femme, faite de notre chair et de nos os, n'est pas autre chose que nous-mêmes ; qu'appelée à charmer notre existence, « à nous offrir un secours contre la solitude, » elle n'est pas moins nécessaire à notre cœur qu'à nos sens ; qu'enfin l'homme doit quitter son père et sa mère pour vivre avec sa femme et former avec elle une seule chair [1]. C'est ainsi que Moïse s'exprime sur le mariage quand il le considère en moraliste et en théologien. C'est tout autre chose quand il parle en législateur. Alors il autorise la polygamie, le divorce, la répudiation, ces trois causes de dissolution et de servitude qui ont exercé et exercent encore une si funeste influence, non-seulement sur la famille, mais sur la société orientale. Cependant, sous l'empire même de ces tristes lois, la femme a été plus respectée, plus heureuse, plus libre chez les Hébreux que chez aucun autre peuple de l'antiquité. On le croira facilement si l'on songe que, dans une société pauvre, exclusivement vouée à l'agriculture, où le mariage était un devoir pour tous, où l'égalité était le principe et le but de la constitution, où les femmes mariées avaient toutes

[1] *Genèse*, ch. 22, v. 21-25.

le même rang et par conséquent les mêmes droits, où l'esclave même, séduite par son maître, devenait l'égale d'une épouse de condition libre, la polygamie était une rare exception. Si quelques rois, enivrés de leurs pouvoirs, comme David et surtout Salomon, l'ont poussée à ses derniers excès, ce fut au mépris des préceptes du Deutéronome et au grand scandale de la nation. Quelquefois aussi l'usage de ne prendre qu'une seule femme est représenté par le législateur des Hébreux comme la règle ordinaire. C'est ainsi qu'en instituant le lévirat, il ne parle que d'une seule épouse, qui, survivant à un homme mort sans postérité mâle, est obligée de se remarier avec son beau-frère, afin d'en avoir des héritiers et de conserver le nom de son mari en Israël [1].

Mais les lois elles-mêmes sont corrigées par les mœurs et par l'esprit général de la race hébraïque, par ce souffle d'humanité, de piété, de liberté qui lui a été communiqué par son législateur, qu'on observe déjà chez ses patriarches, et qui a toujours été en s'épurant chez ses derniers prophètes. La femme israélite n'a jamais été cette esclave avilie, cette âme dégradée qu'on se figure à l'ombre des gynécées et des harems. Elle joue un rôle très-actif dans l'histoire de son peuple; elle est bénie par la voix du prophète et chantée par celle du poëte, non pour sa beauté, mais pour sa vertu et sa sagesse; et elle finit par être reconnue comme la digne compagne et presque comme l'égale de l'homme. Nous la voyons intervenir dans tous les grands événements qui intéressent la nation, pleurant sur ses malheurs, cé-

[1] *Deutéronome*, ch. 25, v. 5.

lébrant ses succès par des chants et par des danses, comme après le passage de la mer Rouge et la victoire de David sur les Philistins; quelquefois, par son énergie et son dévouement, amenant elle-même le triomphe ou la délivrance de son pays, comme Judith et Jaël; ou, selon l'héroïque exemple de la mère des Macchabées, donnant sa vie et celle de ses enfants pour sauver leur foi. Nous voyons, par l'histoire de Débora, élevée au rang de juge et de prophétesse, qu'elle peut atteindre le plus haut degré de puissance politique et morale, sans autre titre que l'ascendant de son caractère et de son génie. Sous le règne de Josias, une autre femme, également éclairée par l'esprit prophétique, Houlda, reçoit dans son humble demeure le grand-prêtre et les plus illustres personnages du royaume, accourus pour lui demander conseil[1]. La femme israélite ne se montre pas moins dévouée ni plus servile dans la vie privée. Abigaïl, épouse du riche Nabal, avertie que son mari a offensé le roi et court le plus grand danger, part sans rien dire, va se jeter aux pieds de David, les mains chargées de présents, la bouche pleine de prières, et le supplie de faire tomber sur elle le fardeau de sa colère : « Que sur moi, sur moi seule, ô seigneur, tombe le châtiment[2] ! » Voilà pour le dévouement; maintenant voici la part de la dignité et de l'indépendance. On sait que David dansa devant l'arche « de toutes ses forces, » comme dit l'Écriture[3]. Michal, son épouse, ne goûtà point cette manière d'honorer Dieu, ne

[1] IIe liv. *des Rois*, ch. 22, v. 14 et suiv.
[2] Ier liv. de *Samuel*, ch. 25, v. 24.
[3] IIe liv. de *Samuel*, ch. 6, v. 14.

la trouva pas digne de la majesté royale, et laissa éclater son sentiment par cette amère ironie : « Combien le roi d'Israël s'est honoré aujourd'hui en se donnant en spectacle aux yeux de ses servantes et de ses serviteurs, comme un homme de rien [1] ! »

Avec le rôle et le caractère de la femme, nous voyons aussi, chez les Hébreux, grandir ses droits. Un des derniers prophètes, Malachie, condamne formellement la répudiation, et recommande qu'on soit fidèle *à la femme* de sa jeunesse : « Jéhovah est temoin entre toi et la femme de ta jeunesse ; tu lui as été infidèle, et elle est la compagne et la femme de ton alliance. Ne sois pas infidèle à la femme de ta jeunesse ; car Jéhovah, le Dieu d'Israël, hait la répudiation [2]. » Au sentiment du devoir, l'auteur des Proverbes a ajouté les tendres accents du cœur, la puissance de l'imagination et du souvenir. «Réjouis-toi, mon fils, avec la femme de ta jeunesse, cette biche des amours, cette gazelle pleine de grâces ! Que ses charmes t'enivrent dans tous les temps ! Que son amour te transporte toujours ! Pourquoi donc t'éprendre d'une étrangère et prodiguer tes caresses à une inconnue [3] ? » Mais nulle part les vertus de la femme de bien, de la *femme forte*, le doux empire qu'elle exerce près du foyer domestique, le bonheur et l'abondance qu'elle répand autour d'elle, l'amour et le respect dont elle est l'objet, ne sont peints avec plus de vérité et de grâce que dans le dernier chapitre de ce livre. « La femme forte, qui la trou-

[1] *Ibid.*, v. 20.
[2] *Malachie*, ch. 11, v. 14-16.
[3] *Proverbes*, ch. 5, v. 18-21.

vera? Car son prix dépasse beaucoup celui des perles. Le cœur de son mari se confie en elle; elle le comble de biens chaque jour de sa vie. » Ce n'est pas assez de la montrer maîtresse de maison infatigable, mère de famille prévoyante, qui, les reins ceints de force et les bras armés de vigueur, se lève avant le jour pour donner du pain à sa maison et des tâches à ses servantes, qui pense à un champ et l'acquiert de ses deniers, qui fait planter une vigne du fruit de ses mains; qui, voyant son œuvre réussir, ne laisse plus éteindre sa lampe, et a les mains appuyées, toute la nuit, sur la quenouille et le fuseau; qui, sachant les siens couverts par ses soins de doubles vêtements et sa maison garnie de tapis, jette un regard de défi à la neige et sourit à l'avenir : le poëte nous la représente encore sous un autre aspect. « Elle ouvre et tend ses deux bras vers le nécessiteux. La force et la dignité lui servent de manteau; elle ouvre la bouche avec sagesse et la loi de la charité est sur sa langue. Ses fils se lèvent devant elle et la disent bien heureuse; son mari proclame ses louanges. Plusieurs filles, dit-il, se sont montrées fortes; mais toi, tu les as toutes surpassées. La grâce est trompeuse; la beauté n'est que néant; la femme qui craint Dieu est seule digne d'éloges. »

Sans doute, ce n'était là qu'un idéal pour la société hébraïque, telle que nous la représentent sa législation et son histoire; mais on cherchait vainement un idéal semblable dans le reste de l'Orient, et même dans la Grèce, l'aimable patrie de la poésie et des arts, où la crainte de Dieu, presque inconnue, laissait la victoire à la beauté et à la grâce. Cependant il faut dire que la tradition qui s'est formée chez les Juifs après l'extinction de la

prophétie, et qui exerce sur leur esprit la même autorité, s'écarte peu de ces idées et de ces sentiments. Elle enseigne qu'il faut aimer sa femme comme soi-même et l'honorer plus que soi-même. Un des docteurs qui ont le plus contribué à cette œuvre, Rabbi Johanan, compare la mort d'une épouse à la destruction du temple. « Toutes les pertes, dit-il[1], peuvent être réparées; mais celle de la compagne de notre jeunesse est irréparable. » Un autre dit, dans un langage allégorique plein de grâce : « Si ta femme est petite, abaisse-toi à sa taille. »

On peut reprocher à Moïse une sévérité excessive dans les lois qui concernent les rapports des parents et des enfants. Ce n'est pas assez pour lui de condamner à mort le fils dénaturé qui a frappé, qui a maudit son père ou sa mère ; il prononce la peine de la lapidation contre celui qui s'est rendu coupable de désobéissance habituelle. « Un homme a un fils désobéissant et rebelle, qui n'écoute pas la voix de son père ni la voix de sa mère ; ils l'ont châtié et il ne leur obéit pas. Que son père et sa mère le saisissent, qu'ils le traînent devant les anciens de sa ville et la porte de son endroit, et qu'ils disent aux anciens de sa ville : « Notre fils que voici est méchant et rebelle, il n'écoute pas notre voix, il est gourmand et ivrogne. » Alors que tous les gens de sa ville l'assomment à coups de pierre, qu'il meure et que tu ôtes le mal du milieu de toi, que tout Israël l'apprenne et soit saisi de crainte[2]. » On voit qu'il s'agit ici presque d'un enfant; mais nous lisons ailleurs que le fils, même marié, restait

[1] *Talm. babyl.*, traité *Sanhédrin*, f° 22.
[2] *Deutéronome*, ch. 21, v. 18-22.

toujours subordonné au chef de la famille, tant que celui-ci vivait; qu'il était dans la maison de son père comme un mineur, obligé de travailler pour lui et de subir sa volonté, dût-elle disposer de ses propres enfants. Quand aux filles, avant l'époque de leur mariage, qui avait la vertu de les émanciper, elles ne pouvaient pas même faire un vœu religieux sans le consentement paternel[1]. Si dures que ces lois nous paraissent, elles sont pourtant une précieuse conquête sur les vieilles mœurs patriarcales, qui, semblables au droit patricien des Romains, donnaient droit de vie et de mort au père sur ses enfants, au chef de la famille sur ses fils, sur ses brus et ses petits-fils[2]. Puis elles découlent naturellement de l'économie sociale de Moïse. La terre étant partagée entre les chefs de famille dont chacun gardait sa portion jusqu'à la mort, le fils, privé de patrimoine, était privé aussi d'indépendance, chez un peuple entièrement voué à l'agriculture. Cela n'a pas empêché la famille israélite de se distinguer en tout temps, avant comme après Moïse, par les sentiments les plus doux et les plus tendres. Qu'y a-t-il de plus saisissant que l'histoire de Joseph ou celles de Ruth et de Noémie et du jeune Tobie, que le désespoir de David après avoir perdu son fils rebelle Absalon, que les larmes de Rachel qui pleure sur ses fils et ne veut pas qu'on la console, que ces comparaisons perpétuelles dans les Livres saints entre la bonté divine et la tendresse d'un père?

[1] *Nombres*, ch. 30, v. 4, 5, 6.

[2] On en trouve un aperçu remarquable dans la *Genèse* (ch. 38, v. 24), quand Juda, apprenant que Tamar, sa bru, s'est rendue coupable d'une faute dont lui-même était complice, la condamne à être brûlée vive.

Il y a une autre loi plus difficile à justifier et qu'on voudrait, pour l'honneur du plus grand législateur de l'antiquité, pouvoir effacer de Pentateuque. C'est celle qui consacre la justice du talion: « œil pour œil, dent pour dent, main pour main, pied pour pied, brûlure pour brûlure, plaie pour plaie, meurtrissure pour meurtrissure[1]. Mais on ne trouve dans l'histoire du peuple juif aucun fait qui se rapporte, même indirectement, à cette pénalité barbare, et, selon la tradition, elle a toujours été entendue dans le sens d'une composition pécuniaire. Cette interprétation paraît d'autant plus fondée que la composition pécuniaire, dans la législation de Moïse, était admise pour toutes les peines, à l'exception de la peine capitale, prononcée contre un meurtrier. Il est donc probable que, sans heurter de front une idée universellement répandue, une loi qu'on rencontre, non-seulement dans les codes de l'Orient, mais dans la philosophie pythagoricienne, Moïse a voulu introduire, à la faveur de l'intérêt, une justice plus humaine et plus douce.

Enfin, une dernière question se présente devant nous, dont la solution n'intéresse pas moins l'histoire du droit que celle de la religion et de la morale, puisqu'il s'agit de la sanction suprême de la justice et des lois. Moïse en particulier et le peuple juif en général ont-ils connu le dogme de l'immortalité de l'âme? Ont-ils cru aux récompenses et aux peines d'une autre vie? Moïse, alors même qu'il expose les dogmes de la théologie naturelle et les règles universelles de la morale, parle toujours en législateur, jamais en philosophe. Il s'adresse, non à l'individu,

[1] *Exode*, ch. 21, v. 24, 25.

à l'*homme,* comme nous disons, mais à tout un peuple considéré en masse, au peuple qu'il a tiré de l'esclavage sous les inspirations et la conduite de Dieu, et à qui Dieu veut assurer, par des institutions particulières, une sainte et glorieuse destinée. Or, dès qu'il s'agit d'une nation uniquement envisagée dans son existence collective, comment parler d'immortalité et de vie future? Il ne peut être question que de peines et de récompenses politiques, de prospérités et de trésors renfermés dans les bornes de ce monde. Tel est précisément le caractère des promesses et des menaces du Pentateuque. En voici quelques-unes que je traduis littéralement: « Si tu obéis à la voix de Jéhovah, ton Dieu, en gardant, en pratiquant tous les préceptes que je te donne aujourd'hui, Jéhovah, ton Dieu, te placera au-dessus de toutes les nations de la terre, et toutes les bénédictions arriveront sur toi et t'atteindront: tu seras béni dans la ville et béni dans les champs; béni sera le fruit de ton ventre, et le fruit de ton territoire, et le fruit de ton bétail, et la portée de tes vaches, et les brebis de ton troupeau... Jéhovah livrera battus devant toi les ennemis qui se lèveront contre toi; ils sortiront contre toi par un seul chemin et par sept chemins ils fuiront devant toi. Jéhovah ordonnera à la bénédiction d'habiter avec toi sur la terre qu'il te donne; et tous les peuples de la terre verront que le nom de Jéhovah est appelé sur toi, et ils auront peur de toi... Mais s'il arrive que tu n'obéisses pas à la voix de Jéhovah, en gardant, en pratiquant tous les préceptes et tous les statuts que je te donne aujourd'hui, alors toutes les malédictions viendront sur toi et t'atteindront : tu seras maudit à la ville et maudit dans les champs. Maudit sera le

fruit de ton ventre et le fruit de ton territoire, la portée de tes vaches et les brebis de ton troupeau. Les cieux sur ta tête seront d'airain et la terre, sous toi, sera de fer. Jéhovah te livrera battu devant tes ennemis; tu sortiras contre lui par un seul chemin; par sept chemins tu fuiras devant lui, et tu seras un objet d'effroi pour tous les royaumes de la terre. Tu seras livré à l'oppression et au pillage tous les jours, et personne qui vienne à ton aide. Tes fils et tes filles seront donnés à un autre peuple; tes yeux regarderont et se dessécheront après eux tout le jour, et il n'y aura pas de force dans tes mains[1]. » Comment douter que ces fortes paroles ne s'adressent à tout un peuple? si l'on s'étonne d'y voir figurer la richesse, la santé, la fécondité du sol et des troupeaux, il faut se rappeler que la législation de Moïse règle l'agriculture, l'agronomie, la médecine, l'hygiène, aussi bien que les croyances, les mœurs et la vie publique.

Mais à côté de ce langage, on reconnaît dans le Pentateuque, sous une forme encore obscure, le dogme d'une autre vie; car sans cette croyance, comment expliquer la défense si souvent répétée d'interroger les morts? Que signifieraient ces mots : « Être réuni à son peuple, être réuni à ses ancêtres, » quand ils s'appliquent à un homme qui meurt, comme Jacob, loin de son pays, et dont le corps n'est pas encore rendu à la terre[2], ou à celui qui est enseveli seul dans un désert, comme Aron sur le mont Hor et Moïse sur le mont Abarim[3]. A mesure

[1] *Deutérome*, ch. 28.
[2] *Genèse*, ch. 49, v. 33.
[3] *Nombres*, ch. 20, v. 24; *Deutéronome*, ch. 32, v. 51; ch. 34, v. 2.

qu'on avance dans l'histoire du peuple juif les idées de spiritualité, d'immortalité, prennent un caractère plus distinct et plus ferme. Saül fait évoquer, par la pythonisse d'Endor, l'ombre de Samuel, qui fait entendre au roi ces paroles menaçantes : « Demain, toi et tes fils vous serez avec moi [1]. » Une femme du peuple dit à David : « L'âme de mon maître sera enveloppée dans le faisceau de vie, auprès de Jéhovah, ton Dieu ; et il fera tournoyer l'âme de tes ennemis dans le creux de la fronde [2]. » Le creux de la fronde, n'est-ce pas l'épreuve de la métempsycose, réservée seulement aux méchants ; tandis que les bons sont tout de suite admis devant Dieu? C'est ainsi que l'entend la tradition et surtout la doctrine ésotérique de la Kabbale [3]. Le livre des prophéties d'Isaïe, après avoir annoncé la chute du roi de Babylone, nous montre l'abîme (*Schéôl*) qui tremble, et les ombres (*Rephaïm*) qui s'agitent à l'arrivée du tyran. Enfin, dans l'*Ecclésiaste*, ouvrage d'une date évidemment postérieure, on lit ces paroles : « Que la poussière retourne à la poussière comme elle était, et que l'esprit retourne à Dieu, qui l'a donné [4]. »

La tradition, dont l'autorité commence deux ou trois siècles avant notre ère, en s'emparant à son tour de cette doctrine, lui donne une signification particulièrement morale. « Rappelle-toi ces trois choses, dit un des auteurs de la Mischna, et tu ne tomberas pas dans le pé-

[1] 1er liv. de *Samuel*, ch. 33, v. 19.
[2] *Ibid.*, ch. 25, v. 9.
[3] Voyez mon livre sur la kabbale ou la philosophie religieuse des Hébreux.
[4] *Ecclés.*, ch. 12, v. 7.

ché : Sache d'où tu viens, où tu vas et à qui tu dois rendre compte de tes actions. D'où viens-tu? D'un atome de matière corrompue. Où vas-tu? Dans un lieu qui n'est que poussière et putréfaction. Et à qui rendras-tu compte de tes actions? Au Roi des rois, au Saint, béni soit-il[1] ! » — « Ce monde-ci, dit un autre[2], n'est que le vestibule du monde à venir. Prépare-toi dans le vestibule, afin d'entrer dans le triclinium. — Une seule heure de la vie future vaut mieux que toute la vie présente. » On lit dans l'Évangile de saint Mathieu[3] : « Dans la résurrection, on n'épouse pas et l'on n'est pas épousé; mais on sera comme les anges de Dieu dans le ciel. » On trouve dans la Mischna[4] un passage tout à fait semblable : « Il n'en est pas du monde à venir comme de ce monde-ci. Il n'y a dans le monde à venir ni manger, ni boire, ni unions des sexes, ni négoce, ni envie, ni haine, ni passions; mais là les justes sont assis, la tête couronnée, et jouissent de la splendeur de la majesté divine. » Enfin, nulle part, dans l'Évangile, le dogme de la vie future n'est présenté comme une vérité nouvellement révélée; tout au contraire, selon les Actes des apôtres[5], cette croyance et celle de la résurrection étaient les points capitaux par lesquels les Pharisiens se distinguaient des Saducéens. Si elle était admise par les Pharisiens, les gardiens sévères de la lettre et des cérémonies extérieures, elle avait des racines encore bien plus

[1] *Mischna, Pirké-Aboth*, ch. 3.
[2] *Ibid.*, ch. 4.
[3] Ch. 22, v. 3.
[4] Traité *Berachol*, f° 17, 7.
[5] Ch. 23, v. 8.

profondes et un sens plus spiritualiste chez les Esséniens, les Thérapeutes et ces Juifs lettrés d'Alexandrie qui cherchaient, comme Philon, à concilier ensemble Platon et la Bible.

C'est par de telles idées, de tels dogmes, une telle morale, une telle législation, de tels principes de droit que se trouve expliquée, d'une manière naturelle et historique, la part considérable, sans exemple, qui appartient au peuple juif dans l'éducation morale du genre humain : car il a été, dans l'ordre moral et religieux, ce qu'ont été les Grecs pour les arts, les lettres et la philosophie ; ce qu'ont été les Romains pour la jurisprudence, l'administration et la guerre. Sa supériorité sur les nations de l'Orient qui nous ont occupés jusqu'ici, dérive d'un seul principe : d'un sentiment puissant de la personnalité, de la liberté morale, d'abord reconnue en Dieu par le dogme de la création, ensuite transportée dans l'homme avec toutes ses conséquences. C'est à ce sentiment qu'il doit son originalité et l'empreinte particulière qu'il a gardée, avec son existence et sa foi, à travers tant de vicissitudes, au milieu de la destruction et du mélange des autres races.

VI

LE DROIT CHEZ LES CHINOIS

DE LA CIVILISATION CHINOISE EN GÉNÉRAL ET DE SES RAPPORTS AVEC CELLE DES AUTRES PEUPLES

Les différents peuples chez lesquels nous avons étudié, jusqu'à présent, les origines et les développements du droit, sont entraînés dans un même courant de civilisation et pénétrés d'un seul esprit, d'une seule vie, que chacun d'eux nous représente avec plus ou moins de perfection. Entre le panthéisme de l'Inde, le dualisme de l'Égypte et de la Perse, et le monothéisme de la Judée, le progrès, ou, pour parler plus exactement, la distinction des rangs est manifeste ; et il y a distinction de rangs, parce qu'il y a unité de principe. La religion est la source commune des institutions et des lois, de la vie politique et morale de toutes ces nations, et les relations constantes qui existent entre elles, la domination qu'elles exercent l'une sur l'autre ou qu'elles subissent toutes ensemble, les réunissent jusqu'à un certain point dans une commune destinée, dans les annales d'une même histoire. Il n'en est pas ainsi de la contrée où nous allons entrer. La Chine, cet empire qui compte aujourd'hui plus de trois cent

soixante millions d'habitants [1], sur une surface plus étendue que celle de l'Europe, et qui, non moins étonnant par sa durée que par son immensité, nous offre déjà des preuves incontestables de son existence, plus de deux mille six cents ans avant notre ère ; la Chine est un monde à part qui ne ressemble pas plus aux peuples dont je viens de parler qu'ils ne ressemblent eux-mêmes aux nations européennes. Sa langue, ses mœurs, ses institutions, ses rites invariables, encore plus que ses montagnes et ses mers, et par-dessus tout son orgueil et sa défiance, ont formé autour d'elle, pendant quatre mille ans, une barrière infranchissable qui, aujourd'hui même, après les missions religieuses et diplomatiques de ces trois derniers siècles, après l'expédition anglaise de 1842, après les traités imposés dans les murs de Péking par les armes triomphantes de la France et de l'Angleterre, en présence de notre drapeau, de nos marins, de nos soldats et de nos diplomates, ne s'abaisse qu'avec peine devant le voyageur étranger.

Elle proteste avec éclat contre cette philosophie de l'histoire qui, subordonnant la marche de la civilisation à celle du soleil, nous montre l'homme plus sociable, plus réfléchi, plus actif et plus libre à mesure qu'il s'avance de l'Orient vers l'Occident. La Chine occupe l'extrémité orientale de l'Asie ; car sa véritable limite, du côté de l'est, ce n'est pas le Japon, faible empire composé de débris et fatalement entraîné dans son orbite, mais l'im-

[1] C'est l'opinion de M. l'abbé Huc, qui, du reste, rapporte fidèlement les autres évaluations de la population chinoise. Voyez l'*Empire chinois*, t. II, p. 106.

mense étendue de l'océan Pacifique. Cependant elle a laissé bien loin derrière elle non-seulement l'Inde, l'Égypte et la Perse, mais, sous plus d'un rapport, la Palestine et la Grèce elle-même. Très-inférieure à la première par le sentiment moral et les croyances religieuses, non moins éloignée de la seconde par la poésie, les arts, la spéculation philosophique, l'amour de la liberté et de la gloire, elle se place à une incomparable hauteur, au-dessus de toutes deux, par son unité administrative et politique, un grand nombre de ses institutions civiles, son activité et sa persévérance dans le travail, et surtout par la précocité en même temps que par la fécondité de son génie industriel, par le degré de perfection où elle a élevé de bonne heure tous les arts utiles.

Ce qu'il y a chez elle d'esprit de gouvernement se révèle au premier coup d'œil dans cette savante organisation qui, laissant à l'empereur la plénitude de la souveraineté, ne lui en permet l'exercice que sous certaines formes protectrices de l'intérêt général, et par des agents d'une capacité publiquement reconnue, juridiquement constatée. On fait remonter jusqu'à huit ou dix siècles avant l'ère chrétienne l'institution de ses ministères *(lou-pou)*, sur le modèle de laquelle a été formée l'administration des provinces, des départements et des districts[1]. Je crois qu'elle a pris naissance beaucoup plus tôt; car le *Choû-King*, un des livres canoniques de la Chine,

[1] Voyez le savant travail de M. Bazin: *Recherches sur les institutions administratives et municipales de la Chine*. Paris, in-8, 1854.

et le plus ancien monument de son histoire, nous en montre le premier essai sous l'empereur Yao, qui commença à régner vers l'an 2357 avant notre ère. On voit ce même prince jeter les bases de la corporation des lettrés, en choisissant ses ministres, sans distinction de fortune ni de naissance, parmi les hommes les plus instruits et les plus vertueux de ses États. La division actuelle du territoire de la Chine, qui paraît remonter également à une haute antiquité, et la hiérarchie ainsi que la classification de ses fonctionnaires, ont beaucoup d'analogie avec celles que la Révolution et l'Empire ont établies parmi nous. J'en excepte les magistrats de l'ordre judiciaire, dont les attributions, dans l'Empire du milieu, ont toujours été réunies à celles du pouvoir administratif. La Chine a une police dont le regard vigilant embrasse tout l'Empire, et qui peut rivaliser d'habileté avec celles des grands peuples de l'Europe. Elle possède, dans les plus pauvres de ses communes, des institutions municipales dont le suffrage universel des chefs de famille est la base première[1]. Elle connaît de temps immémorial l'usage du cadastre, de l'état civil, appelé chez elle le registre des familles (*hou-tsi*), et des recensements généraux de la population ; elle a des officiers préposés aux service des ponts, des chaussées, de la navigation, de l'agriculture et de l'instruction publique. Elle ne peut, en effet, se passer d'une magistrature distincte pour la distribution de ces grades littéraires qui conduisent dans son sein à toutes les charges de l'État,

[1] M. Bazin, *ubi supra;* M. l'abbé Huc, l'*Empire chinois*, t. II, p. 88.

et sont, avec les qualités de prince impérial et de descendant de Confucius, les seuls titres nobiliaires du pays. Elle a, depuis des siècles, jusqu'à une presse officielle, une presse quotidienne qui fait connaître à tout l'Empire les actes de son gouvernement, et à chaque province, à chaque département, ceux de ses autorités particulières. Que ces institutions se soient corrompues avec le temps; que l'esprit de routine et d'immobilité, cette plaie incurable des peuples asiatiques, les ait frappées de stérilité; que la guerre, l'invasion, le règne prolongé d'une dynastie étrangère aient fini par les avilir et les tourner contre leur but, nous ne le contestons pas; mais ce n'est pas une raison d'oublier ce qu'elles furent à l'origine et dans l'esprit de leurs fondateurs; ce qu'elles n'ont pas cessé d'être, si nous en croyons les témoins les plus accrédités, pendant une longue suite de siècles.

Quant au rang considérable que la Chine tient dans l'industrie, personne ne songera à le révoquer en doute. Aussi haut qu'on remonte dans son histoire, on voit qu'elle sait fabriquer la porcelaine et la soie, travailler les métaux, polir et tailler les pierres les plus dures, construire des instruments de musique, dont malheureusement elle est peu habile à se servir. Depuis une époque dont l'antiquité échappe à nos yeux, depuis deux mille cinq cents ans avant la naissance de Jésus-Christ, si l'on en croit ses historiens, elle connaissait la polarité de l'aimant, la composition de la poudre à canon et l'usage de l'artillerie, tout au moins des pierriers et des bombardes, qu'elle aurait ensuite, douze à treize siècles plus tard, enseigné aux Tartares. Si ces instruments de des-

truction ne se sont pas beaucoup perfectionnés entre ses mains, c'est que, dans son estime et dans son génie, les arts de la paix l'ont toujours emporté sur ceux de la guerre. Plus de mille ans avant l'ère chrétienne, elle se servait de la boussole, et près de dix siècles plus tard, elle donnait naissance à l'imprimerie et à la gravure sur bois. Ses broderies, ses laques, ses couleurs, son encre incomparable, son papier, toutes choses qu'elle produit depuis bien longtemps, font l'admiration et le désespoir de l'Europe, tandis qu'elle joint au don de l'invention celui d'une imitation devenue proverbiale. Non moins propre au commerce qu'à l'industrie, elle a eu l'art, pendant longtemps, d'attirer sur ses frontières presque toutes les nations de l'Asie, et d'échanger contre leur or ses inventions merveilleuses. Elle a exécuté elle-même de lointains voyages dont ses annales ont conservé les traces, et aujourd'hui encore, à la suite de nos colonies, de nos comptoirs, de nos expéditions militaires, on voit ses habitants s'établir en grand nombre dans les mers du Sud et traverser l'océan Pacifique pour exploiter l'ouest du nouveau monde. Qui ne connaît les honneurs et les services qu'elle rend à l'agriculture? L'exercice de cet art, la connaissance des règles qu'il tire de l'expérience, font partie en quelque sorte de sa religion et de sa philosophie. Non contente de le recommander à la vénération des peuples par cette solennité fameuse où le Fils du Ciel conduit lui-même la charrue, elle le protége par ses lois, en frappant d'une peine sévère le propriétaire négligent qui ne tire pas de ses terres les récoltes qu'elles doivent produire, et en châtiant avec la même rigueur le magistrat indulgent ou mal informé

qui a toléré ce dommage[1]. On lit dans le Choû-King que deux de ses premiers empereurs, Yao et Chou-Tien, consacraient tous leurs soins à faire écouler les eaux, à dessécher les marais, à endiguer les fleuves, à déboiser les montagnes, à améliorer à la fois et le sort et l'art du laboureur. Quatre siècles avant l'ère chrétienne, le successeur de Confucius et un des plus illustres philosophes de la Chine, Meng-tseu, parcourt tous les États du Céleste-Empire en enseignant aux princes, avec la politique et la morale, l'art de répandre la prospérité et l'abondance par de bonnes lois sur la pêche, sur la chasse, sur l'aménagement des forêts et la culture de la soie. On sait, du reste, avec quelle habileté ce peuple ingénieux arrive à féconder le sol le plus aride, et non-seulement le sol, mais les étangs et les lacs chargés de champs flottants et de jardins suspendus inconnus à Sémiramis.

Que conclure de là ? Que la civilisation de la Chine, comme on le répète souvent, est purement politique et industrielle ? que l'esprit de cette grande nation, grande seulement par le nombre, mais petite par la direction de ses facultés, ne s'élève pas au delà des besoins matériels et des institutions d'une police intelligente ? Rien ne serait plus injuste, rien ne serait plus faux. Comme le remarque avec raison un auteur que j'ai déjà cité[2], cette opinion, qui semble dominer aujourd'hui, n'est pas

[1] *Taï-thsing-liu-li*, ou Code pénal des Chinois, traduit en anglais par George Thomas Staunton, et mis en français par Félix Renouard de Sainte-Croix, liv. III, sect. 97, t. Ier, p. 174 de la traduction française,

[2] M. Huc, l'*Empire chinois*, t. II, p. 13.

moins condamnable que l'admiration enthousiaste des missionnaires du XVI[e] siècle. Le peuple chinois a toujours eu un goût très-prononcé, et, par comparaison avec les autres races orientales, une aptitude remarquable pour les arts. Si nos oreilles sont peu charmées de sa musique, nos yeux goûtent assez son architecture capricieuse, non moins solide que légère, ses dômes tourmentés, ses riches pagodes. Nos yeux et notre esprit à la fois sont forcés d'admirer sa gravure et sa peinture. Il est vrai que les peintres contemporains de la Chine, entièrement perdus dans les détails, paralysés par une tradition déchue, asservis par de bizarres conventions, et remarquables seulement par la vivacité des couleurs, semblent peu dignes de notre estime; mais les peintres anciens, tout aussi coloristes, se placent au premier rang par la finesse et la grâce du dessin, la naïveté de l'expression, la fécondité d'une imagination plus hardie qu'élégante, et la vie qu'ils savent donner à leurs plus chimériques créations[1]. Les Chinois excellent dans la gravure sur bois et la gravure sur pierre fine, deux arts qui existent chez eux depuis la plus haute antiquité. Leurs incrustations de jade et d'autres pierres précieuses, leurs émaux, leurs bronzes damasquinés sont d'une beauté incomparable; leurs sculptures en ivoire, en nacre, en corne et en écaille défieront encore longtemps l'émulation de l'Europe. Quand ils représentent par la broderie des paysages, des oiseaux, la nature humaine, ils nous

[1] On lira avec autant de plaisir que de profit le remarquable article de M. Feuillet de Conches sur les peintres chinois, dans la *Revue contemporaine* du 30 avril 1856.

laissent également à une distance infranchissable derrière eux. Citons encore leur céramique, qui fournit depuis trois siècles, à nos hôtels et à nos palais, leurs plus riches ornements.

Sont-ce les ouvrages de l'esprit qui manquent à la Chine? Sans parler des livres canoniques (*King*) et des livres classiques (*Sssé-Choû*), qui renferment, pour ainsi dire, une poésie, une histoire, une philosophie d'État beaucoup plus qu'un système religieux, et qui réunissent, avec un caractère sacré, toutes les antiquités de la nation, il y a peu de contrées qui possèdent une littérature plus riche et plus variée. On y rencontre tous les genres : théologie, philosophie, histoire, biographie, études archéologiques et notices bibliographiques, encyclopédies universelles, poésie de toute espèce, et surtout d'innombrables pièces de théâtre, des romans, des nouvelles soit en vers, soit en prose. La seule bibliothèque de Khien-Long, qui est une bibliothèque choisie et ne renferme que des écrits rédigés dans la langue classique, des œuvres de science et de haute littérature, se compose de dix mille cinq cents ouvrages. Le catalogue de cette bibliothèque célèbre mentionne jusqu'à mille quatre cent cinquante commentaires du Y-King et trois cent trois encyclopédies. L'un de ces recueils, la grande encyclopédie des Ming, n'a pas moins de vingt-deux mille huit cent soixante-dix livres. Un autre, intitulé *Collection des Antiques du Musée impérial des Tsing occidentaux*, est formé de vingt-quatre volumes in-folio; un troisième tient à lui seul toute une bibliothèque, puisqu'il comprend jusqu'à dix mille volumes in-4° : c'est l'*Encyclopédie ancienne et moderne*, imprimée par les soins de l'Acadé-

mie des Hân-Lin, c'est-à-dire l'Académie impériale de Péking, et qui, par les gravures jointes au texte, n'intéresse pas moins les arts que les lettres et l'histoire. Si l'on veut se représenter toute la souplesse du génie littéraire de la Chine et savoir ce qu'il a produit dans l'espace d'un siècle, il faut lire le savant ouvrage de M. Bazin sur le siècle des Youên [1], c'est-à-dire de la dynastie qui a régné depuis 1260 jusqu'en 1368 de notre ère, et qui a donné son nom à l'une des époques les plus glorieuses de la littérature chinoise. L'amour et la vocation des Chinois pour les travaux de l'intelligence se montrent non-seulement dans leurs innombrables écrits, mais dans ce qu'on peut appeler leurs institutions littéraires. Indépendamment de la Bibliothèque impériale de Péking, ils ont, au chef-lieu de chaque province, de chaque département, de chaque district, des bibliothèques publiques accessibles à tout le monde. Ils possèdent, avec la même profusion, des musées, des théâtres, des académies; au-dessus de toutes ces corporations est la fameuse Académie des Hân-Lin, qui tient la même place à Péking que notre Académie française, ou plutôt qui rappelle à la fois notre Institut et notre Conseil impérial de l'instruction publique. Le Collége des annalistes et des historiographes, qui est placé sous la direction des Hân-Lin, n'est peut-être pas sans analogie avec l'École des Chartes et l'administration des Archives. Enfin, dans quel autre pays a-t-on attaché aux lettres et aux titres littéraires des droits aussi étendus que dans celui-ci? Dans

[1] Le *Siècle des Youên*, ou *Tableau historique de la littérature chinoise*, 1 vol. in-8. Paris, 1850.

quel autre pays a-t-on jamais vu toute une nation et son souverain, une nation de trois cent soixante millions d'âmes, brûler de l'encens et se prosterner devant le nom d'un philosophe? Ce qu'on appelle en Europe le culte de Confucius n'est pas autre chose qu'un hommage solennel, un hommage sans exemple rendu à la mémoire d'un grand homme, mais où n'entre absolument aucune idée religieuse, qui n'honore que la vertu, la raison et la science.

Sur cette limite extrême de l'Asie et du vieux monde où la Chine est placée, l'inspiration orientale paraît s'éteindre comme saisie et glacée par une influence contraire. Le peuple chinois, en effet, réunit en lui le génie de l'Orient et celui de l'Occident, mais en les broyant l'un contre l'autre, si l'on peut parler ainsi, en les empêchant de prendre tout leur essor, en les abaissant et les diminuant par leur confusion même, de manière à leur interdire à tous deux la sphère de l'idéal et de l'infini: c'est de là que découlent ses qualités comme ses défauts, là est le secret de son originalité. Ainsi, à l'exemple des autres peuples asiatiques, des Indiens, des Perses, des Égyptiens, des Juifs, il reconnaît pour suprême loi la pratique, les rites de ses aïeux, la tradition. Mais cette autorité, au lieu d'être descendue du ciel comme dans les contrées dont je viens de parler, a une origine purement humaine : c'est le respect du pays pour lui-même; c'est la nation se regardant avec complaisance dans le passé, et persuadée que dès le premier jour elle a atteint la perfection. Il y a beaucoup d'orgueil dans cette apparente humilité. Comme les sectateurs de Brahma et de Çakya-Mouni, les habitants du Céleste-

Empire laissent apercevoir quelquefois une aspiration ardente au néant et au repos ; mais ce sentiment ne leur vient pas, comme à leurs voisins, d'une foi trop exaltée, d'un emportement du mysticisme : il prend la forme d'un système philosophique et devient la doctrine du Tao, c'est-à-dire de la raison. Le bouddhisme lui-même, professé aujourd'hui par la plus grande partie de la nation, a perdu au milieu d'eux la plupart de ses excès. Considérez-les, au contraire, du côté de la vie active, du côté qui, pour ainsi parler, regarde vers nous, vous trouverez la même absence de grandeur et d'élévation, d'idéal, en un mot, avec des facultés cependant puissantes, secondées par une merveilleuse organisation. Tels sont les arts, telle est l'industrie, telle est la politique de la Chine ; c'est ce qui nous explique pourquoi la science, dans ce pays, n'est pas encore sortie de l'enfance, tandis que les applications sont déjà si avancées. Dans nos rapports avec la nature extérieure, la science pure, la théorie, c'est l'idéal ; au contraire, les applications ou les procédés, en même temps qu'ils se transmettent à la faveur de la tradition, ne dépassent pas le cercle de notre puissance et de nos besoins.

DU DROIT EN PARTICULIER; DE SES RAPPORTS AVEC LES AUTRES ÉLÉMENTS DE LA CIVILISATION CHINOISE

Ce caractère se réfléchit naturellement dans les idées du peuple chinois sur le droit. Rien d'absolu chez lui, soit qu'il s'agisse de liberté ou d'autorité, de l'individu,

de l'État ou de la famille, de la propriété ou de la communauté ; mais une sorte de moyen terme, de transaction entre deux principes contraires, qui, sans donner satisfaction à la justice et, au delà de la justice, à la charité, atténue cependant l'iniquité, met un frein à l'oppression et à la violence, excite la compassion en faveur de la faiblesse et de l'adversité. Par exemple, en Chine comme dans toute l'Asie, le pouvoir est revêtu d'un caractère presque divin ; l'empereur y est appelé le Fils du Ciel, et jouit en apparence d'une autorité sans bornes ; attenter à sa vie ou à sa puissance est un crime reversible sur tous les parents du coupable et qui est puni sur eux, selon le degré de parenté, par des supplices atroces, par la simple décapitation, par la déportation ou l'esclavage[1] ; dérober un objet qui lui appartient est un sacrilége puni de mort et qui n'admet pas de pardon[2]. Mais sa volonté, comme je l'ai déjà remarqué, est obligée de se soumettre aux lois, aux traditions, aux rites, à une antique et savante organisation, plus propre à arrêter le despotisme que bien des constitutions européennes. En Chine, comme dans toute l'Asie, la polygamie est permise ; mais en même temps les effets en sont paralysés, ou tout au moins amoindris, par une certaine image de la vraie famille, car il n'y a qu'une femme à qui appartienne véritablement le nom d'épouse et de maîtresse de maison, qui nous représente la *mater-familias* des Romains : c'est celle qu'on appelle

[1] Code pénal des Chinois, ou *Taï-thsing-liu-li*, liv. VI, sect. 254 et 255.

[2] *Ubi supra*, liv. II, sect. 2 ; liv. VI, sect. 259.

la *femme principale*. En Chine comme dans toute l'Asie, on rencontre l'esclavage ; mais il y est entré, en quelque sorte, par accident ; il y est plus doux que dans aucun pays du monde ; l'esclave y reste un homme dont la vie et même l'honneur sont protégés par les lois. Beaucoup d'autres faits de la même nature pourraient être cités en témoignage ; mais ceux-là suffisent pour nous montrer les limites où se sont arrêtés et la direction qu'ont suivie, dans la patrie de Confucius, la conscience morale et les principes du droit.

Pour avoir une idée complète des développements qu'a reçus le droit chez le peuple chinois, il faudrait l'étudier sous trois aspects : dans ses rapports avec les doctrines philosophiques et religieuses ; dans ses rapports avec la législation ; dans ses rapports avec les mœurs, telles que nous pouvons les connaître par l'histoire et par le théâtre, témoignages beaucoup plus sûrs que les récits incomplets ou exagérés de quelques rares voyageurs. Obligé de réserver l'exécution de ce plan pour une œuvre plus complète, je me contenterai d'interroger ici la philosophie et la religion, qui sont toujours et partout l'expression la plus générale et la plus élevée de la conscience humaine.

La Chine, ainsi que l'Inde, l'Égypte, Rome et la Grèce, n'a eu pendant longtemps d'autre religion que le polythéisme ou le culte de la nature, sous une forme mythologique. On s'est représenté toutes les forces de l'univers comme des êtres vivants, intelligents, semblables à nous, capables de nous comprendre, et on leur a adressé, suivant l'occasion, des prières ou des actions de grâces. Aux forces de la nature, aux principes qui

animent tous les éléments, sont venus se joindre, dans la vénération des premiers âges, les esprits qui animent notre propre corps, les mânes ou les âmes des ancêtres. A cette poésie naïve sont venues se substituer plus tard, dans les intelligences les plus éclairées, des croyances plus réfléchies, plus abstraites, plus savantes, dont je parlerai tout à l'heure ; mais la mythologie primitive a conservé son empire sur l'esprit des masses, et, quand les masses elles-mêmes se sont converties à d'autres symboles, elle s'est mêlée aux dogmes nouveaux, par exemple à ceux du bouddhisme, bien plus encore à ceux de la secte des Tao-ssé, et leur a fait subir une modification profonde. Il y a plus : les honneurs qu'on rendait à ces vieilles divinités mythologiques, les sacrifices qui étaient offerts sur leurs autels, ayant été très-anciennement réglés par la loi, étant entrés au nombre de ces rites immuables consacrés par le Li-Ki, sont demeurés le culte officiel, le culte légal, le culte national de la Chine. En effet, malgré les révolutions accomplies dans les opinions religieuses de ce pays et la diversité qu'elles y ont introduite, on continue, Dieu sait depuis quelle antiquité, de sacrifier publiquement au ciel, à la terre, ou plutôt aux esprits du ciel et de la terre, ainsi que du soleil et de la lune ; aux génies tutélaires de la patrie et du sol, aux dieux du vent, des nuages, du tonnerre, des éclairs, de la pluie, des montagnes et des rivières [1]. On se rappelle que les mêmes noms sont invoqués et célébrés

[1] Voyez, outre le *Li-Ki*, ch. 8 et 38, le Code pénal des Chinois, liv. IV, sect. 161, et l'ouvrage de M. Bazin, *Recherches sur les institutions administratives et municipales de la Chine*, sect. 5.

dans la plus ancienne partie des Védas ; mais, à toutes ces divinités tirées de l'ordre physique, on a ajouté avec le temps, comme chez les Grecs et les Romains, les auteurs prétendus divins des découvertes utiles aux hommes, par exemple : Heou-tsi, l'inventeur de l'agriculture, les plus illustres des guerriers, des philosophes, des magistrats, des empereurs et, en général, tous les grands hommes, même les femmes qui se sont fait un nom par leurs vertus, qui ont préféré la mort au déshonneur [1].

Ce culte n'a pas de prêtres; n'étant autre chose qu'une institution de l'État, les représentants de l'État ou de l'autorité publique, l'empereur, et après lui les gouverneurs de provinces, les préfets, les chefs de districts, les chefs des communes, en sont les seuls ministres. Les cérémonies et les sacrifices qu'il prescrit sont subordonnés à cette hiérarchie purement civile. Ainsi à l'empereur seul appartient le droit d'offrir de l'encens, des victimes et des prières aux divinités supérieures, c'est-à-dire aux esprits du ciel et de la terre, du soleil et de la lune. Les divinités subalternes sont servies par les magistrats et reçoivent pour tout hommage l'encens qu'on brûle sur leurs autels [2].

Il est possible que la foule, toujours avide de spectacles et profondément attachée aux vieilles traditions, accorde encore quelque respect à ce vain cérémonial ; mais il y a longtemps qu'il a perdu toute signification dans les régions élevées de la société et du pouvoir. Complétement étranger à l'état véritable des consciences

[1] *Ubi supra.*

[2] M. Bazin, *Recherches sur les institutions, etc.*, p. 122.

et des esprits, il n'est qu'une formalité de convention sous laquelle s'abritent, sans se dissimuler, les croyances les plus opposées. Ainsi, après plusieurs empereurs qui se piquaient d'être de bons disciples de Confucius, on a vu venir la dynastie des Soung, qui a fait monter avec elle sur le trône la religion des Tao-ssé ; la dynastie des Ming a fait le même honneur au culte de Bouddha. Khien-loung, le fondateur de la bibliothèque qui porte son nom, inclinait au lamaïsme, et l'on ne voit pas que son peuple ou sa cour lui en aient fait un crime ; la même liberté existe chez les mandarins et chez les particuliers. Si l'on peut se fier aux tableaux de mœurs que nous représente la littérature chinoise, il arriverait souvent à un seul homme de pratiquer à la fois deux cultes différents : tel est, en effet, un des personnages du Choui-hou-tchouen ou l'histoire des rivages, célèbre roman de la grande époque des Youên. C'est un jeune homme qui, pour délivrer l'âme de son père des épreuves du purgatoire, s'adresse en même temps aux prières des moines bouddhistes et à celles des religieux tao-ssé [1]. Un tel état de choses n'est pas sans exemple dans l'histoire. Il a beaucoup d'analogie avec la situation du polythéisme romain, surtout à l'époque des empereurs, lorsque entièrement déserté par la conscience publique, qui se partageait entre la philosophie et le christianisme, il n'était plus soutenu que par le bras de l'État, et avait pour grand pontife l'héritier des Césars. Mais ce qui était chez les Romains une ère de décadence et le commencement de la dissolution, paraît être l'état normal

[1] M. Bazin, le *Siècle des Youên*, p. 168.

de la Chine. Voilà au moins dix-huit siècles qu'il dure, si l'on veut compter seulement depuis l'introduction du bouddhisme en l'an 65 de notre ère. Un fait aussi extraordinaire ne peut s'expliquer que par ce penchant naturel du peuple chinois pour les partis moyens, par cet esprit pratique et politique qui cherche à tout concilier, et qui, en lui ôtant la puissance de l'enthousiasme, de la foi, des idées absolues, a aussi l'avantage de le sauver du fanatisme.

Les véritables croyances du peuple chinois, les seules qui portent le nom de religions (*kiao)*, sont en même temps des doctrines philosophiques, sauf ce qu'elles empruntent aux traditions populaires. On en compte trois principales : la première et la plus ancienne, au moins par le nom qu'elle invoque comme celui de son fondateur, c'est la religion des Tao-ssé (*Tao-kiao*), qui a la prétention de remonter jusqu'à Lao-tseu, né quelques années avant le VIᵉ siècle de notre ère. Après elle vient la religion des lettrés (*Jou-kiao*), qui a pour auteur Confucius, mais qui croit n'avoir reçu de lui que des doctrines déjà connues dès la plus haute antiquité. Enfin, en l'an 65 de l'ère chrétienne, la Chine accueillit aussi dans son sein, en l'accommodant à son propre génie, le bouddhisme ou la religion de Fo (*Chi-kaio*), qui, depuis ce temps, n'a cessé de faire des progrès, et semble destiné à régner sur l'immense majorité de la nation.

Telle est la modération que ces croyances empruntent au caractère national et à leurs propres principes, à leur origine philosophique, qu'elles vivent l'une à côté de l'autre dans la paix la plus profonde. La liberté de conscience, si difficilement conquise, si récente et si incom-

plète encore dans nos sociétés européennes, existe depuis bien des siècles en Chine, également consacrée par les lois et par les mœurs. Personne n'est exclu des fonctions publiques, soit civiles, soit militaires, ni même du trône impérial, à raison de ses opinions religieuses. Pour se présenter aux concours littéraires, qui conduisent, comme on sait, à tous les services de l'État, peu importe qu'on soit tao-ssé, bouddhiste ou de la secte de Confucius, pourvu qu'on apporte la preuve authentique qu'on est originaire du district où le concours est ouvert[1]. « Les trois religions n'en font qu'une, » dit une maxime chinoise. Une autre étend ce même principe à toutes les croyances : « Les religions sont diverses ; la raison est une, nous sommes tous frères[2]. C'est par des motifs purement politiques, comme le démontre un missionnaire récemment revenu de la Chine[3], que le christianisme, d'abord accueilli avec faveur par la cour de Péking, paraît exclu aujourd'hui de la tolérance générale. Le gouvernement craint qu'il ne serve d'instrument à la domination européenne ; il croit voir dans les missionnaires les agents redoutables d'une autre Compagnie des Indes, et, dans sa défiance, il épuise sur eux tous les moyens de répression dont il est armé par la loi[4] contre les sectes suspectes de troubler l'État. Il importe cependant de remarquer que la liberté de conscience chez les Chi-

[1] M. Bazin, *Recherches sur les institutions administratives*, p. 79.

[2] M. Huc, l'*Empire chinois*, t. II, p. 208.

[3] M. Huc, *ubi supra*, t. Ier, p. 154.

[4] Voyez le Code pénal des Chinois, liv. IV, sect. 162, t. Ier, p. 289 de la traduction française.

nois ne s'élève pas à la hauteur d'un droit ; elle ne vient pas de leur respect pour la responsabilité humaine, de leur foi dans la puissance de la vérité, de leur soumission à la religion elle-même, qui, dès qu'elle est imposée par la force, n'est plus qu'un mensonge et un blasphème ; mais rien n'est plus injuste que de l'attribuer, comme on fait, au scepticisme et à l'indifférence ; elle est, en quelque sorte, un sentiment naturel chez un peuple plus philosophe que religieux, bien qu'il soit certainement l'un et l'autre, et plus politique que philosophe.

Je ne reviendrai pas sur le bouddhisme, dont je me suis déjà occupé en parlant de l'Inde[1]. Mais je dois montrer quelle a été l'influence qu'ont exercée sur la morale, et par la morale sur le droit, les doctrines de Confucius et de Lao-tseu, et les opinions professées encore aujourd'hui par les prétendus disciples de ce dernier philosophe.

LE DROIT DANS LA DOCTRINE DE LAO-TSEU ET DES TAO-SSÉ.

Il ne nous reste rien de Lao-tseu, qu'un petit écrit de quarante et quelques pages, où l'on a compté en tout cinq mille trois cent vingt mots, et qui a pour titre *Tao-te-King*, c'est-à-dire le livre de la Voie et de la Vertu, composé vers le milieu du VIe siècle avant notre ère. Cet ouvrage n'était encore arrivé jusqu'à nous que par des analyses plus ou moins infidèles, quand M. Stanislas

[1] Voyez plus haut ch. 2.

Julien, en 1842, le fit connaître à l'Europe par une traduction française, accompagnée d'un commentaire perpétuel[1]. Il appartenait à l'auteur de la version latine de Meng-tseu, illustré depuis par tant d'autres travaux, de rendre à la philosophie et à la philologie tout à la fois un service encore plus précieux et plus difficile, en portant la lumière sur un monument de cette antiquité, et sur lequel se fonde, encore aujourd'hui, une religion professée par plus de cent millions de sectateurs.

Pendant longtemps on s'est mépris en Europe sur le vrai sens et le vrai caractère du *Tao-te-King*. Préoccupés d'une seule pensée, les missionnaires de Péking, le P. Prémare, le P. Bouvet, le P. Fouquet, ont cru y trouver le mystère de la Trinité, révélé aux Chinois par une grâce spéciale, qui ne leur a guère profité, plus de cinq siècles avant Jésus-Christ. Un peu moins prodigue de la faveur divine, Abel Rémusat[2] s'est contenté d'y découvrir le nom de Jéhovah, que Lao-tseu, d'après lui, aurait appris à connaître en voyageant dans l'Occident, ou, pour parler franchement, dans la Judée ; dans cette contrée privilégiée où l'on a tour à tour mis à l'école, chez les prophètes, les plus illustres philosophes de la Grèce, avant qu'il fût de mode, en haine de la raison, de leur imputer toutes les erreurs et tous les vices. M. Julien, n'ayant en vue que la vérité, et s'attachant avec la plus rigoureuse exactitude au sens naturel des mots, ayant d'ailleurs soin d'appuyer ses interprétations sur celles

[1] Le *Livre de la Voie et de la Vertu*, in-8. Paris, 1842.

[2] Mémoires sur la vie et les opinions de Lao-tseu, dans le t. VII des *Mémoires* de l'Académie des Inscriptions.

des auteurs chinois les plus accrédités, n'a eu aucune peine à faire justice de ces hypothèses. Loin qu'il soit ici question du mystère de la Trinité et du dogme de la création tel qu'il est enseigné dans l'Écriture sainte, on n'y trouve pas même l'idée de Dieu comme la comprend le spiritualisme, l'idée d'une cause suprême, auteur intelligent, volontaire, et providence du monde. Le Tao, qui en tient la place, et dans lequel d'autres ont cru voir la Raison éternelle, la Raison divine, le Logos ou le Verbe de Platon, n'est pas autre chose que le principe d'où sortent tous les êtres et dans lequel ils doivent tous rentrer. C'est pour cela même qu'il s'appelle le Tao, c'est-à-dire la *Voie*, la *Route* par laquelle passent tous les êtres, ou, selon la définition d'un commentateur chinois, la porte qui leur livre passage, soit pour sortir de la vie, soit pour y entrer. On se souvient que tel est précisément le rôle de Brahma dans le Yadjour-Véda et les Oupanishads.

Le Tao est si peu la Raison divine de Platon, ou le Dieu créateur, le Dieu Providence de la Bible, qu'il est absolument dépourvu d'action, de pensée, de jugement, d'intelligence. Comme il ne possède aucun autre attribut accessible à notre esprit, et susceptible, par conséquent, d'être exprimé par le langage, il n'est même pas possible de parler de lui ou de lui donner un nom significatif. « Il est sans nom, » dit le livre de Lao-tseu [1]. « Sans nom, il est l'origine du ciel et de la terre; avec un nom, il est la voie de toutes choses. Mais, avec un nom ou exprimé par la parole, il n'est pas la voie éternelle [2]. » On com-

[1] Liv. I, ch. 1.
[2] *Ibid.*

prend, en effet, que le principe identique de tous les êtres ne puisse revêtir la nature d'un d'entre eux, ou prendre une forme particulière, sans perdre aussitôt son caractère universel et absolu. On lit un peu plus loin : « Vous le regardez et vous ne le voyez pas; il n'a pas de couleur. Vous l'écoutez et vous ne l'entendez pas ; il n'a pas de voix. Vous voulez le toucher et vous ne l'atteignez pas ; il n'a pas de corps [1]. Ces paroles seraient belles si elles s'appliquaient à un Dieu réel et vivant, quoique invisible ; mais gardez-vous de leur donner cette interprétation ; elles ne s'appliquent qu'à un principe indéfinissable, incompréhensible, vide de toute qualité et de tout attribut, égal au non-être. Voici d'ailleurs en quels termes le philosophe chinois complète sa pensée : « Le Tao rentre dans le non-être; car du non-être vient l'être [2]. Il est un être confus qui existait avant le ciel et la terre, mais je ne sais pas son nom; voilà pourquoi je l'appelle la *Voie* (le Tao) [3]. » Enfin il ne reste plus rien à dire après les deux passages que je vais citer : « Tous les êtres retournent au Tao comme les rivières et les ruisseaux des montagnes retournent aux fleuves et aux mers [4]. » — « Toutes choses sont nées de l'être ; l'être est né du non-être [5]. »

Propositions véritablement effrayantes dans leur laconisme sinistre ! Ce n'est pas seulement la conscience, l'activité, la personnalité divine qui se trouvent niées

[1] Liv. I, ch. 14.
[2] *Ubi supra.*
[3] Liv. I, ch. 25.
[4] Liv. I, ch. 32.
[5] Liv. II, ch. 40, p. 150 de la traduction française.

ici ; mais l'existence même de Dieu, considéré comme un être distinct, par conséquent l'existence personnelle de l'homme. C'est le même principe, ce sont les mêmes expressions que nous avons rencontrés dans le bouddhisme, où le non-être ne désigne pas autre chose que la substance unique, universelle, tant elle est dépourvue de tout attribut déterminé. Quelle morale attendre d'une telle métaphysique ? Celle que nous avons déjà trouvée et que l'on trouvera toujours à la suite du panthéisme contemplatif ou d'un mysticisme sans frein, qui voit la perfection dans l'immobilité, dans le repos éternel, et le repos dans le néant. La morale qu'apporte avec elle une pareille doctrine ne peut être sans doute que la condamnation de toutes les passions humaines, mais aussi l'anéantissement de toutes les vertus, de toutes les idées de droit et de devoir, le plus absolu abandon des autres et de soi-même. Écoutons les propres paroles de Lao-tseu.

« Le saint homme fait son occupation du *non-agir* et fait consister ses instructions dans le silence[1]. — Quand le sage gouverne, il s'étudie constamment à rendre le peuple ignorant et exempt de désirs. Il fait en sorte que ceux qui ont du savoir n'osent plus agir. Il pratique le *non-agir*, et alors il n'y a rien qui ne soit bien gouverné[2]. — Le saint homme n'a point d'affections particulières ; il regarde tout le peuple comme le chien de paille du sacrifice[3]. — L'empire est

[1] Liv. I, ch. 2.
[2] Liv. II, ch. 3.
[3] Liv. I, ch. 5.

comme un vase divin auquel il ne faut point travailler[1]. »

De cette règle de conduite découlent naturellement certaines vertus négatives qui font du sage du *Tao-te-King* au moins un être paisible et doux, incapable de faire le mal et capable de le souffrir avec résignation, soit qu'il vienne des hommes ou de la nature. Étranger à l'ambition, il ne tient le pouvoir qu'il exerce sur ses semblables que de son humilité même. Dans un langage qui rappelle beaucoup cette parole de l'Évangile : « Que celui d'entre vous qui veut être le premier, soit le serviteur de tous les autres, » Lao-tseu dit : « Le saint homme se met après les autres, et il devient le premier [2]. » Il fuit la gloire autant que d'autres l'ignominie. Il l'estime quelque chose de bas; car celui qui la possède craint de la perdre. Le corps est à ses yeux la source de toutes les calamités; le sien lui pèse comme un fardeau. Quand on le maltraite, il s'abstient de toute résistance. « Il venge ses injures par des bienfaits. » Toujours calme et maître de lui, il est le même pour tous, pour les méchants comme pour les bons[3]. Exempt de désirs, de passions, de soucis, des agitations de l'esprit comme de celles du cœur, « il ressemble à un nouveau-né qui n'a pas encore souri à sa mère[4]. » Mais il est impossible de se méprendre sur les caractères de cette abnégation. Elle ne vient pas de ces idées de sacrifice et d'amour qui nous portent à nous immoler pour le salut des autres, ni de cette foi ardente qui, soupirant après les joies du ciel,

[1] Liv. I, ch. 29.
[2] Liv. I, ch. 7.
[3] Liv. I, ch. 13.
[4] Liv. II, ch. 49.

méprise tous les biens et les soucis de la terre ; elle a pour unique origine l'indifférence ; son but suprême est le repos. « La seule chose que je craigne, c'est d'agir[1]. » Mais on agit avec l'esprit aussi bien qu'avec le corps, par la pensée autant que par la volonté. De là cette autre maxime, sans laquelle la première serait insuffisante : « Renoncez à l'étude, et vous serez exempt de chagrin ; délivrez-vous des lumières de l'intelligence, et vous pourrez être exempt de toute infirmité[2]. »

Rien ne caractérise mieux la doctrine de Lao-tseu et la différence qui la sépare de celle de Confucius, qu'un entretien qu'on suppose avoir eu lieu entre les deux philosophes. On rapporte que Confucius, nécessairement encore jeune à ce moment, était allé visiter Lao-tseu dans sa retraite, pour le consulter sur les rites, c'est-à-dire sur les vieux usages et la prétendue sagesse des ancêtres. L'auteur du *Tao-te-King* ne lui témoigna que du mépris pour ses projets d'une restauration littéraire, et, en général, pour toute espèce de savoir : « J'ai entendu dire, lui répondit-il, qu'un habile marchand cache avec soin ses richesses et semble vide de tout bien ; le sage, dont la vertu est accomplie, aime à porter sur son visage et dans son extérieur l'apparence de la stupidité. » Espérant être mieux accueilli dans son dessein d'améliorer les hommes que dans celui de les instruire, Confucius se mit à interroger le terrible anachorète sur les moyens de faire revivre les antiques vertus, l'humanité et la justice. « A quoi bon, répliqua Lao-tseu, l'humanité et la justice ? Vous

[1] Liv. II, ch. 53, p. 194 de la traduction française.
[2] Liv. II, ch. 20 et 10, p. 69 et 33.

ressemblez à un homme qui battrait le tambour pour chercher une brebis égarée. Maître, vous troublez la nature de l'homme. » Puis, comme pour expliquer ces paroles énigmatiques, il lui demanda s'il possédait le Tao[1]. Cela veut dire certainement que les vertus sont indifférentes pour qui reconnaît le néant de la vie et n'aspire qu'à se plonger dans cette source éternelle de repos, dans ce *non-être* parfait, principe et fin de toute existence! On comprend sans peine ce que dut faire éprouver à Confucius un quiétisme si désolant, et professé avec cette force de conviction, cette hauteur de langage. Aussi l'on raconte que, revenu près de ses disciples, il garda pendant trois jours un silence absolu. Puis, quand il ouvrit la bouche, ce fut pour exprimer en ces termes son trouble et son admiration : « Je sais que les oiseaux volent dans l'air, que les poissons nagent, que les quadrupèdes courent. Ceux qui courent peuvent être pris avec des filets; ceux qui nagent avec une ligne; ceux qui volent avec une flèche. Quant au dragon qui s'élève au ciel, porté par les vents et les nuages, je ne sais comment on peut le saisir. J'ai vu aujourd'hui Lao-tseu; il est comme le dragon[2]. »

Si le peuple chinois, abandonné à son propre génie, était plus accessible au mysticisme, Lao-tseu aurait eu la même destinée que Çakya-mouni; car le dernier mot de sa morale a beaucoup de ressemblance avec le Nirvâna. Ses sectateurs n'ont rien ménagé pour lui attirer les

[1] Voyez la notice historique et la légende fabuleuse de Lao-tseu, l'une et l'autre en tête de la traduction du *Tao-te-King*, par M. Stanislas Julien.

[2] *Ubi supra.*

mêmes honneurs. Ils ont essayé de le faire passer pour un être surnaturel, pour une incarnation de la Vérité et de la Sagesse divine. Il a été engendré, disent-ils, par une émanation du ciel, dans le rapide instant où sa mère, les yeux levés vers une étoile filante d'une grandeur extraordinaire, la voyait passer devant elle. Il aurait été renfermé pendant soixante-douze ans, d'autres disent quatre-vingt-un ans, dans le sein qui l'avait conçu de cette façon miraculeuse, et serait arrivé au monde avec des cheveux blancs. C'est à cette circonstance qu'il devrait son nom, car Lao-tseu veut dire l'enfant-vieillard ou le vieillard-enfant. On ajoute qu'il avait le pouvoir de ressusciter les morts et de prolonger la vie humaine au delà de ses bornes naturelles [1]. Mais ces légendes ont toutes été fabriquées de gaieté de cœur par le tao-ssé Ko-hang, près de neuf siècles après la mort de son héros, c'est-à-dire vers l'an 350 de notre ère [2]. Lao-tseu a conservé dans l'histoire les proportions d'un personnage purement humain, d'un philosophe, d'un solitaire, ou, pour conserver les expressions d'un historien chinois, « d'un sage qui aimait à vivre dans la retraite. » Ce que nous savons de plus intéressant de sa vie, c'est qu'il a été l'homme de ses principes, qu'il s'est retiré de la cour des Tcheou, où il occupait la charge de gardien des archives, pour aller passer ses dernières années sur une montagne déserte, dans le silence et le *non-agir*. Trop abstrait dans ses idées, trop obscur dans son langage pour être accessible aux masses, il n'exerça d'abord qu'une influence très-

[1] Légende fabuleuse de Lao-tseu, *ubi supra*, p. 19-32

[2] *Tao-te-King*, Introduction, p. 9,

restreinte. Son exemple, beaucoup plus que sa parole, lui gagna quelques rares adeptes dans les classes les plus élevées de la société chinoise. De puissants personnages, des princes mêmes, après avoir renoncé aux dignités et distribué leurs biens aux pauvres, embrassèrent son genre de vie.

Ce n'est que vers l'an 140 après Jésus-Christ que son nom paraît entouré d'une mystérieuse auréole, que son livre devient le code d'une religion, et que les Tao-ssé commencent à jouer un rôle dans l'histoire de la Chine. A partir du règne de Wou-ti, cinquième empereur de la dynastie des Hàn, ils n'ont cessé de croître en influence et en nombre, jusqu'à l'avénement de la dynastie des Ming, toute dévouée, comme on sait, à la cause du bouddhisme. Aujourd'hui, tant en Chine que dans la Cochinchine, au Tonquin et au Japon, ils sont encore fort nombreux, quoique beaucoup moins que les sectateurs de Bouddha. Mais il s'en faut bien que les adeptes de cette croyance ne soient que de fidèles disciples de Lao-tseu. Au panthéisme philosophique, et si l'on peut l'appeler ainsi, au quiétisme rationnel du Tao-te-King, ils ont associé le dogme de la métempsychose et la vieille mythologie, transformée en un grossier supernaturalisme, en un peuple de démons, de mânes, d'esprits de tout ordre, de tout rang, de toute nature, qu'eux seuls prétendent avoir le pouvoir de conjurer. S'appuyant sur quelques paroles du maître violemment détournées de leur acception primitive, ils joignent à cette pratique superstitieuse celle de la magie et de la sorcellerie. Ainsi Lao-tseu avait dit, dans un sens non spiritualiste, mais panthéiste, que l'homme qui possède le Tao et qui vit selon ses lois, « est

à l'abri de la mort[1]. » Qu'est-ce qu'en ont conclu les Tao-ssé ? Qu'il y a un moyen de prolonger hors des bornes ordinaires l'existence physique de l'homme, et que ce moyen, une sorte d'élixir de longue vie, n'est pas connu ailleurs que dans leur secte. Lao-tseu avait dit également, en faisant allusion à l'identité de l'homme et de Dieu, que rien n'est impossible à celui qui s'est pénétré de la vraie doctrine, que son savoir divin le rend maître des hommes, des éléments et des bêtes féroces[2]. Les disciples infidèles de Lao-tseu, s'autorisant de ces expressions, ont soutenu qu'il y a un art, révélé à eux seuls, par lequel on peut commander aux forces de la nature et aux instincts de la brute. Les lettrés, et même la partie de la nation qui professe d'autres croyances, durent accueillir ces prétentions avec le plus souverain mépris. Aussi les religieux tao-ssé sont-ils fréquemment bafoués, sur la scène chinoise, comme des charlatans et des jongleurs qui se jouent de la crédulité publique[3]. Il est cependant juste de remarquer que ces vulgaires manœuvres et les superstitions qui s'y rattachent ne sont accréditées que dans les rangs les plus infimes de la secte. Les degrés supérieurs de la hiérarchie paraissent être restés plus près de la vie et des opinions du maître. Dans le célèbre roman de Chouï-hou-tchouen, que j'ai déjà eu l'occasion de citer, on voit que le chef de la religion ou le grand-maître des Tao-ssé reçoit la qualification de « divin instituteur parvenu *au vide et à la quiétude.* » On le représente comme un austère

[1] *Tao-te-King*, liv. II, ch. 1, p. 184 de la traduction française.
[2] *Ibid.*, ch. 22, p. 80.
[3] Voyez le *Siècle des Youên*, par M. Bazin, p. 140 et 277-298.

anachorète qui passe sa vie à méditer, logé dans une cabane de roseaux, sur une montagne déserte, loin même de son propre couvent[1]. Dans un drame qui appartient aussi au siècle des Youên et qui a pour titre : *Le songe de Liu-thong-pin*[2]. on aperçoit un autre solitaire, disciple de Lao-tseu, qui, non content de pratiquer la même vie et de poursuivre le même but, exerce un ministère de charité, de miséricorde, enseignant aux hommes à mépriser la vie, pareille à un songe, et cherchant à les gagner au Tao. Toutes ces idées réunies nous expliquent la morale des Tao-ssé, singulier mélange de spiritualisme et de matérialisme, de raison et de superstition, de principes de maximes bouddhistes et empruntées à Lao-tseu, à Confucius ou aux livres canoniques.

Le manuel le plus complet de cette morale, et en même temps le plus populaire, c'est le *Livre des récompenses et des peines*, ouvrage assez récent, quoiqu'on l'attribue à Lao-tseu, et que M. Stanislas Julien a traduit dans notre langue, en le faisant précéder d'une savante introduction[3]. Qu'on se garde bien cependant d'imaginer sous ce titre un véritable traité des devoirs et des droits, un catéchisme pareil à ceux qui sont en usage parmi nous : non, le *Livre des récompenses et des peines*, comme l'a très-bien dit le savant traducteur, est une sorte de morale en action, et j'ajouterai une sorte de tarif de la justice divine, lequel, à la suite de chaque obligation et de chaque défense, nous montre, par deux ou trois exemples,

[1] *Ibid.*, p. 130,
[2] *Ibid.*, p. 322-334.
[3] In-8. Paris, 1835,

ce qu'on gagne à l'observer et les châtiments qu'on encourt si on la méprise. Il nous offre donc tout à la fois un recueil de préceptes et un recueil de légendes étroitement liés l'un à l'autre, mais rédigés sans ordre et sans méthode. Le premier seul ayant droit à notre intérêt, je vais essayer d'en donner une idée sommaire.

Dès le début, nous voyons l'inconséquence de ce prétendu code de la morale de Lao-tseu, qui exprime, comme je l'ai dit, la prétention ridicule d'être l'œuvre de Lao-tseu lui-même. L'auteur du *Tao-te-King*, en se représentant l'homme, ainsi que tous les êtres, comme un accident fugitif du principe universel, et en lui proposant pour seule fin l'anéantissement de sa personne, le *non-agir*, avait évidemment supprimé le libre arbitre. Le *Livre des Récompenses et des Peines* commence, au contraire, par en affirmer l'existence. « Le malheur et le bonheur de l'homme ne sont point, dit-il [1], déterminés d'avance; l'homme s'attire lui-même l'un et l'autre par sa conduite; la récompense suit le bien, et la punition le mal, comme l'ombre suit la lumière. » Rien de plus juste en soi et de plus conforme à la saine morale; mais c'est à Confucius, non à Lao-tseu, que revient l'honneur de cette maxime.

Voici une autre contradiction encore plus choquante. On recommande de faire le bien sans aucune vue de récompense. A l'appui de ce généreux précepte, on cite l'exemple de l'empereur Wou-ti, prince célèbre par sa libéralité, surtout envers les Tao-ssé, qui, demandant un jour à un religieux de cette secte si ses bienfaits lui

[1] P. 6.

avaient créé quelque mérite, en reçut cette réponse sévère : « Des bienfaits intéressés ne sont plus des actions méritoires [1]. » En même temps l'on invoque l'espérance et la crainte, les récompenses et les châtiments pour tous les devoirs de la vie, sans en excepter celui du désintéressement. On montre les esprits qui sont préposés à nos destinées, tenant registre de toutes nos actions pour les rémunérer exactement suivant le tarif contenu dans ce livre. Et encore de quelle nature est cette rémunération, dont nous voyons les effets peints en détail dans les légendes? Toujours des récompenses et des peines matérielles : une longue vie, une nombreuse famille et surtout des fils appelés à nous rendre les derniers honneurs et à continuer notre race; la santé, la fortune, des succès dans les concours, des grades, des fonctions importantes ou la privation de ces biens. Seule, la vertu accomplie nous donne l'immortalité dans une autre vie. Tant qu'on n'a pas atteint ce degré de perfection, on est soumis aux lois de la métempsycose, et le bien comme le mal que notre conduite nous a attiré, n'a qu'une durée temporaire.

Si on laisse de côté cette étrange façon d'exciter l'âme humaine à l'amour de la vertu et à l'horreur du vice, pour s'occuper des préceptes mêmes de la morale des Tao-ssé, on n'y trouve rien qui ne soit digne d'éloge, mais rien non plus qui puisse leur faire attribuer une origine distincte et une influence particulière sur le peuple chinois. La condamnation du vol, du meurtre, de l'adultère, de l'ingratitude, du mensonge, du faux témoignage, de l'hypocrisie, de la duplicité, et, en général, de tout ce

[1] P. 107.

qui trouble la société ou compromet son existence même, fait le fonds invariable, non-seulement de toute morale, mais de toute législation. On peut considérer également comme des maximes communes de probité et d'humanité de ne pas tuer un ennemi désarmé et suppliant ; de ne pas chercher son avantage aux dépens d'autrui ; de ne pas sacrifier le bien public à ses intérêts privés; de ne pas semer la désunion ; de ne pas abaisser les autres pour se grandir soi-même ; de ne pas s'attribuer le mérite de leurs bonnes actions; de ne point les railler sur leurs infirmités ou leurs misères; de voler à leur secours dans un danger imminent ; de ne pas souhaiter la mort d'un ennemi ou d'un créancier [1]. La piété filiale, le culte des morts, la vénération des vieillards, l'amour fraternel [2], sont trop et depuis trop longtamps enracinés dans les mœurs chinoises, pour qu'on en fasse honneur à la secte dont nous nous occupons. Voici des prescriptions d'un ordre plus élevé : pratiquer abondamment la charité et l'aumône ; distribuer aux pauvres des aliments, des vêtements, des médicaments, surtout en temps de disette ou d'épidémie ; créer des fondations pieuses dont les revenus puissent servir perpétuellement à de telles œuvres ; élever des orphelins et prendre pitié des veuves ; doter des jeunes filles sans ressources ; ouvrir des écoles gratuites ; venir en aide aux étudiants que leurs familles ne pourraient soutenir ; racheter les malheureux que la misère a forcés de se vendre [3]. Mais ces admirables pré-

[1] *Livre des récompenses et des peines*, p. 245-289.
[2] P. 56.
[3] P. 34-68.

ceptes me paraissent être plutôt d'origine bouddhiste que tao-ssé. Je soupçonne que c'est au moment de la faveur du bouddhisme qu'ils ont passé, comme on le verra plus tard, du sentiment pur dans la législation de la Chine, d'où ils finiront certainement par descendre dans la pratique. Je rangerai dans la même classe les maximes suivantes, en remarquant toutefois qu'elles s'accordent très-bien avec l'esprit et la lettre du livre de Lao-tseu : « Ne recherchez pas les aises et les jouissances de la vie[1] : quoi qu'il vous arrive, ne murmurez point contre le ciel et n'accusez pas vos semblables[2]; cédez beaucoup aux autres et prenez peu pour vous-mêmes[3]; ne vous irritez point quand vous avez reçu un affront[4]. » En revanche, c'est le bouddhisme seul qu'on reconnaît dans ces paroles : « Montrez-vous humains envers les animaux[5]. » — « Ne faites pas de mal même aux insectes, aux plantes et aux arbres[6]. »

Les idées contradictoires dont cette morale se compose semblent donner raison à quelques auteurs chinois, convaincus que les bouddhistes et les Tao-ssé se sont réunis pour combattre les lettrés[7]. Ce qu'il y a de certain, c'est que le bouddhisme en peut revendiquer la plus noble part. Aussi n'est-ce pas là, et pas davantage dans l'œuvre authentique de Lao-tseu, qu'il faut cher-

[1] P. 365.
[2] P. 388.
[3] P. 98.
[4] P. 100.
[5] P. 51.
[6] P. 73.
[7] M. Stanislas Julien, Introduction au *Tao-te-King*. p. 10.

cher la véritable expression, la source originale de la morale et du droit chez le peuple chinois. Lao-tseu, comme je crois l'avoir prouvé, est un génie solitaire, qui, sur les sommets nuageux où il se tient immobile, ne peut être suivi que par un petit nombre de fidèles. Les Tao-ssé, tout en se réfugiant à l'ombre de son nom, ne sont, en grande partie, que des charlatans vulgaires, des restaurateurs sans bonne foi d'une mythologie éteinte, et, dans ce qu'ils ont de meilleur, des syncrétistes sans jugement, pour ne pas dire des plagiaires. Le bouddhisme, enfin, est une importation étrangère. Si l'on veut connaître la philosophie vraiment nationale de la Chine, celle qu'elle ne doit qu'à elle-même, et dont la puissante empreinte se reconnaît dans ses lois, dans ses mœurs officielles et dans toutes ses institutions, il faut la chercher dans les livres de Confucius, ou, pour l'appeler de son vrai nom, de Khoung-fou-tseu[1], et dans les enseignements que ses disciples nous ont transmis en son nom.

LE DROIT DANS LA DOCTRINE DE CONFUCIUS ET DES LETTRÉS

La première question qui se présente, lorsqu'on parle de Confucius, c'est de savoir si sa doctrine, enseignée dans toutes les écoles, publiquement professée par les lettrés, le corps des mandarins et le plus souvent par l'empereur, adoptée enfin par la partie la plus influente et la plus éclairée de la nation, est véritablement, de fait

[1] Plus communément et par abréviation Khoung-tseu.

aussi bien que de nom, une religion (kio). Toute religion est enseignée au nom d'une révélation, ou veut passer pour être d'institution divine. Or, cette condition manque absolument à la doctrine de Confucius. Ce grand homme, malgré l'encens qu'on brûle devant son nom dans plus de quinze cents édifices consacrés à sa mémoire, n'a jamais passé pour un être surhumain. C'est bien assez d'être révéré comme « le plus grand, le plus saint, le plus vertueux des instituteurs du genre humain. » Ce sont les termes de l'inscription qu'un empereur a fait graver sur le frontispice de tous les monuments élevés en son honneur. Lui-même n'a jamais tenu d'autre langage que celui d'un moraliste et d'un philosophe. La seule lumière qu'il invoque est la raison ou cette tradition purement humaine, consacrée par une politique profonde, qui, pour relier les unes aux autres toutes les générations d'un même peuple, fait arriver des plus lointaines limites du passé les leçons de sagesse et de vertu adressées au présent et à l'avenir. Il savait que, dans l'ordre moral, la raison ne peut se passer de l'autorité; mais celle de l'antiquité, des exemples illustres, des noms entourés de la vénération publique, paraissait lui suffire. Quant aux légendes dont Confucius est le héros et qu'on peut lire dans sa *Vie*, écrite par le P. Amiot[1], elles ont presque toutes un sens évidemment allégorique et, comme celles qu'on raconte sur Lao-tseu, elles ont été inventées plusieurs siècles après lui.

Confucius a si peu le caractère d'un prophète, du fon-

[1] Elle forme le douzième volume des *Mémoires concernant l'histoire, les sciences, les arts des Chinois.*

dateur d'une religion, qu'on peut se demander, et qu'on s'est demandé en effet, s'il croit même aux deux dogmes fondamentaux de la religion naturelle : l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme.

Quant à la première partie de la question, il est certain que le philosophe chinois ne paraît avoir aucune idée d'un Dieu personnel, d'un Dieu créateur, d'un Dieu absolument distinct et indépendant du monde. Mais de là à l'athéisme, au matérialisme, dont on l'accuse quelquefois, il y a un immense intervalle. Déjà, dans le Y-king, ou le livre des transformations, le premier des livres canoniques de la Chine, et dont la partie la plus récente remonte encore à douze siècles avant notre ère, on parle du *Ciel* comme d'une puissance intelligente, supérieure à toutes les autres, comme d'une vraie providence qui gouverne la nature et dont dépendent tous les événements de la vie humaine, qui récompense les bonnes actions et punit les mauvaises. Or, on sait que Confucius professait pour ce livre un respect particulier. « S'il m'était accordé, disait-il[1], d'ajouter à mon âge de nombreuses années, j'en demanderais cinquante pour étudier le Y-king. » Il a lui-même fixé le sens de ce monument par un commentaire ou un appendice qu'on n'en sépare jamais. La même idée se trouve reproduite, plus nette encore, dans le Choû-King ou le Livre des annales, entièrement rédigé par lui. « Il n'y a que lui, dit un passage de cette vieille histoire où il est question du ciel, il n'y a que lui qui ait la souveraine, l'universelle intelligence. » Enfin, dans ses propres livres et dans ceux

[1] *Lun-yu*, ou Entretiens philosophiques, ch. 7.

où il est mis en scène par ses disciples les plus directs, Confucius ne manque jamais de tenir pour son compte le même langage. C'est le ciel qui préside aux destinées des empires comme à celles de l'univers. C'est du ciel que les souverains tiennent leur autorité, et c'est lui encore qui la fait tomber de leurs mains, quand ils n'en usent pas selon les règles de la justice et de la prudence. C'est, sous une autre forme, la maxime de saint Paul : *Omnis potestas ex Deo.* Enfin, la loi du ciel, si nous en croyons Confucius, est la suprême loi. Selon qu'ils la respectent ou la méprisent, les peuples comme les individus, les princes comme les particuliers, sont heureux ou malheureux. Cette doctrine a une singulière ressemblance avec celle des stoïciens ; car, là aussi, Dieu n'est pas autre chose que la raison universelle, l'intelligence suprême, qui, mêlée au monde, le meut, l'anime, le façonne, le gouverne. Là aussi, la loi de la raison s'impose à tous les êtres capables de la comprendre, et, par la force des choses, par les conséquences naturelles de nos actions, celui qui l'observe est récompensé, celui qui la viole trouve un châtiment inévitable.

Conséquent avec lui-même, c'est encore des stoïciens que Confucius se rapproche par son opinion sur l'âme. Tout en regardant l'âme humaine comme un principe divin, comme une émanation du ciel et de la suprême intelligence, on peut douter qu'il lui accorde l'immortalité, du moins une immortalité personnelle, distincte de celle de son principe. Ses disciples nous apprennent qu'il a toujours gardé sur ce point un silence calculé. « On peut souvent, dit l'un d'eux, entendre notre maître disserter sur les qualités qui doivent former un

homme distingué par ses vertus et ses talents; mais on ne peut obtenir de lui qu'il parle sur la nature de l'homme[1]... » Un autre demande un jour ce que c'est que la mort. « Lorsqu'on ne sait pas, répond Confucius, ce que c'est que la vie, comment pourrait-on comprendre la mort[2]? » Un troisième, l'ayant interrogé sur le culte des esprits, n'obtint de lui que ces paroles : « Lorsqu'on n'est pas encore en état de servir les hommes, comment pourrait-on servir les esprits[3]? »

Comme les stoïciens, enfin, Confucius a eu surtout pour but d'éclairer les hommes sur leurs droits et sur leurs devoirs, sur les principes de la justice, sur les conditions de l'ordre et de la perfection, soit dans la société, soit chez l'individu. Croyant à la liberté humaine, et regardant la raison comme la règle de la liberté, comme la seule loi des êtres intelligents, il voulait que toute notre vie fût dirigée par elle. Sa doctrine est donc essentiellement une philosophie morale, et c'est par la morale qu'elle prétend réformer la politique; c'est la morale qu'elle veut introduire dans l'histoire elle-même.

Les monuments les plus anciens de cette philosophie, et les seuls qu'on puisse tenir pour authentiques, forment ce qu'on appelle les livres classiques de la Chine, les *Ssé-choü*, objet principal des études scolaires et des examens publics, sans cesse lus et relus par les hommes faits, cités par tous les écrivains, expliqués par mille commentateurs. Ils sont au nombre de quatre : 1° le *Ta-*

[1] *Lun-yu*, ch. 2, traduction de M. Pauthier.
[2] *Ibid.*, ch. 6.
[3] *Ibid.*, *ibid.*

hio, ou la grande étude, composée de deux textes, dont l'un a été écrit par Confucius lui-même, et l'autre, sous son inspiration, par son disciple Thseng-tseu ; 2° le *Tchoung-young*, c'est-à-dire l'universalité dans le milieu, et, selon la traduction d'Abel Rémusat, le milieu invariable, rédigé par Tseu-Ssé, petit-fils et disciple de Confucius; 3° le *Lun-yu,* ou les entretiens philosophiques, c'est-à-dire les conversations de Confucius avec ses disciples; 4° le *Meng-tseu,* ainsi appelé du nom du philosophe qui en est l'auteur, l'admirateur le plus passionné et le disciple le plus fidèle de Confucius, celui que l'opinion publique, en Chine, a placé immédiatement après lui. A ces quatre livres je me permettrai d'ajouter le Choû-King, rédigé tout entier par Confucius d'après des documents plus anciens, et qui figure au nombre des livres canoniques. Voici maintenant un résumé des principes les plus importants de morale, de politique et de droit naturel, qui sont enseignés dans chacun de ces ouvrages. Une exposition plus méthodique serait une véritable infidélité ; car Confucius n'a jamais songé à construire un système, et, quoi qu'on ait pu dire, je doute fort qu'il y ait rien de pareil dans toute la philosophie des Chinois.

Le Choû-King, dans une intention que j'ai déjà essayé d'expliquer, fait remonter à une antiquité de vingt-quatre siècles avant l'ère chrétienne, et justifie par l'autorité des ancêtres, *sapientia majorum*, comme disaient les politiques romains, les idées personnelles de l'instituteur de la Chine. C'est une partie de sa doctrine *antidatée,* si l'on peut ainsi dire, de dix-huit à dix-neuf cents ans, et placée, avec des noms historiques, sous la sauve-

garde de l'honneur national. Mais, pour cela même, ce monument si vanté doit être consulté avec précaution par l'histoire. Il nous montre l'empereur Yao, contemporain du patriarche Noé, gouvernant ses États avec une sagesse admirable ; veillant avec une égale sollicitude à la prospérité matérielle de son peuple et à son perfectionnement moral ; parcourant les diverses provinces de son empire pour recueillir toutes les plaintes, réparer toutes les iniquités, soulager toutes les misères ; occupé, après une inondation terrible où l'on a cru reconnaître le déluge, à combattre, à prévenir le désastre par d'immenses travaux, et créant dans le même temps l'administration publique, jetant les fondements de cette organisation puissante que la Chine possède encore, ne consultant que la justice et l'intérêt de l'État dans le choix de ses officiers, dans la distribution des emplois et jusque dans la composition de sa propre famille. Il avait entendu parler d'un de ses sujets nommé Yu-chun, fils d'un pauvre aveugle, et qui appartenait non-seulement à une famille malheureuse, mais méprisable. Victime des plus mauvais traitements, n'ayant sous les yeux que les plus détestables exemples, Yu-chun n'en fut pas moins le modèle des fils, le plus vertueux des hommes. C'est lui que l'empereur Yao alla chercher pour en faire son gendre et son héritier, au détriment de son propre fils, qu'il jugeait indigne de régner. Il l'associa, malgré ses refus, à l'exercice du souverain pouvoir, et le laissa en mourant sur le trône impérial.

Je ne parlerai pas de ce nouvel empereur, qui régna sous le nom de Chun-tien, et qui, surpassant encore les vertus et les talents de son beau-père, dota la Chine de

ses plus belles institutions, de sa hiérarchie militaire et civile, de ses corporations savantes, de ses écoles, de ses examens, de ses concours, de ses hospices pour les pauvres et pour les vieillards, d'une sorte d'hôpital des invalides pour les fonctionnaires hors de service. Il est évident pour moi que les perfections attribuées à ces deux princes n'ont jamais existé que dans les vœux et dans la conscience de l'historien, et que Confucius, en les peignant si accomplis, songeait moins à raconter ce qui a été fait qu'à montrer ce qu'il faudrait faire. Aussi, au lieu de m'arrêter à ces récits fictifs ou tout au moins suspects, j'aime mieux citer quelques-unes des maximes de gouvernement et de droit qu'on lit dans le Choû-King. Un bon gouvernement, dit l'une de ces maximes, a pour fondement la vertu, et consiste tout à la fois à procurer au peuple les choses nécessaires à sa subsistance, à éloigner de lui les périls qui menacent sa vie et sa santé, et à développer par une bonne éducation ses facultés morales[1]. Qu'ils sont peu nombreux, dans le monde entier, les gouvernements qui remplissent ces conditions, et qui, même, soient sérieusement jaloux de les remplir! Après avoir étendu comme un nuage mystique sur l'origine du pouvoir, en le représentant toujours comme une institution divine, Confucius ne veut pas qu'enivré de lui-même, il prenne trop à la lettre cette convention imposée par la nécessité, ou qu'il détourne de son sens raisonnable un principe de modération et de sagesse. Il lui recommande d'être attentif aux vœux et à l'opinion du peuple, et de ne jamais se séparer de lui. Il lui fait peur par cet adage

[1] *Choû-King*, ch. 6.

qui est la contre-partie du droit divin: « Ce que le ciel veut et entend n'est que ce que le peuple veut et entend, » ou comme nous dirions: *Vox populi, vox Dei*[1]. Je citerai encore ces belles paroles: « S'il faut punir, la punition ne doit point passer des pères aux enfants. Mais s'il faut récompenser, que les récompenses s'étendent jusqu'aux descendants[2]. » — « Il vaut mieux s'exposer à laisser impuni un criminel que de faire mourir un innocent[3]. » Il nous a fallu bien du temps et soutenir bien des luttes pour faire triompher parmi nous ces principes d'équité, surtout celui de la responsabilité personnelle dans les peines; et voilà près de deux mille quatre cents ans qu'ils ont été proclamés par un philosophe chinois !

Le Ta-hio, formé d'un seul chapitre dans le texte de Confucius, n'est que le développement de cette idée: notre destination consiste dans le perfectionnement de nous-mêmes, à l'aide de la raison, dont la lumière est un présent du ciel. Depuis le plus grand jusqu'au plus petit, aucun homme n'est exempt de cette loi, aucun ne peut se dispenser de travaller à son perfectionnement. Mais comment faut-il procéder pour satisfaire à cette condition, à cette loi impérieuse de notre existence? Celui, répond Confucius, qui aspire à la perfection, doit d'abord savoir ce qu'elle est, doit d'abord chercher à s'en faire une idée exacte; car comment poursuivre un bien qu'on ne connaît pas? Pour se faire une idée exacte de la perfection, il faut s'observer soi-même; il faut étudier (ce

[1] *Ubi supra.*
[2] *Ibid.*, ch. 3.
[3] *Ubi supra.*

sont les expressions mêmes du Ta-hio) les principes et les conséquences, les causes et les effets des actions humaines : c'est-à-dire nos facultés et les résultats dont elles sont capables. Par la nature de nos facultés, et par les résultats qu'elles produisent, nous connaîtrons l'usage qu'il en faut faire ; nous saurons à quelles conditions on peut atteindre à la perfection. Sachant en quoi consiste la perfection, nous la ferons entrer successivement dans nos intentions, dans nos sentiments, dans nos actes, dans notre âme et notre personne tout entière. La personne humaine étant devenue meilleure, la famille aussi sera mieux dirigée. La famille étant mieux dirigée, l'État sera mieux gouverné. Les États étant bien gouvernés, la paix et la concorde régneront entre tous les hommes.

Autant qu'il est permis de comparer entre eux des esprits si différents, on peut dire, après avoir lu le Ta-hio, que Confucius tient à la fois de Zénon et de Socrate. Comme le premier, il est surtout occupé du but pratique de la philosophie, de l'accomplissement de la loi morale, du perfectionnement de l'homme par la raison. Comme le second, il veut que la philosophie cherche en nous-mêmes la lumière qui doit éclairer et la loi qui doit diriger notre vie. Il ne lui interdit pas, après qu'elle a interrogé la conscience, d'embrasser dans ses recherches un champ plus étendu, et de s'élever du principe de notre existence à celui de l'univers, mais à une condition : c'est que l'âme, en descendant de ces hauteurs, se trouvera meilleure et plus éclairée sur ses devoirs.

Le Ta-hio nous montre seulement quelle est l'importance de la morale, quel est son rang parmi les connaissances humaines, et quelle en est la source; mais il ne

dit rien des devoirs qu'elle nous prescrit et de la loi supérieure qui en est le principe. Ce sujet a été réservé au Tchoung-young, dont je vais essayer de donner une idée, en m'appuyant sur la traduction d'Abel Rémusat[1].

Le rédacteur de ce beau livre, parlant au nom de Confucius, son aïeul, commence par rechercher quel est le principe le plus élevé de tout ordre, de toute perfection, de toute moralité, et il le trouve dans la loi. La loi, il la définit exactement comme Zénon et ses disciples : « Ce qui est conforme à la nature[2], et la nature, c'est l'ordre établi par le ciel. La loi est immuable, éternelle. Elle ne peut varier, dit l'auteur chinois[3], de l'épaisseur d'un cheveu ; si elle pouvait varier, ce ne serait point la loi. »

Considérée dans l'homme, la loi c'est le *milieu invariable*, c'est-à-dire la raison pure, maîtresse absolue de l'âme humaine, qui paraît alors se confondre avec elle ; ou l'*équilibre*, c'est-à-dire la raison maîtresse des passions, leur imposant sa discipline et les empêchant de franchir la mesure. De là, deux manières de comprendre la vertu et la sagesse ; l'une, purement idéale, et en quelque sorte divine, l'autre plus accessible à la faiblesse humaine. Quand Confucius, par la bouche de son disciple, nous parle de la première, il semble exactement qu'on entende les stoïciens énumérer les attributs de leur sage imaginaire. Il en fait comme un troisième pouvoir entre le ciel et la terre ; il lui accorde une puissance presque surnaturelle, une grandeur qui surpasse

[1] Dans le tome X des *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque du Roi.*
[2] Ch. 1, § 1.
[3] *Ibid.*

celle de la création, une beauté à laquelle nulle autre n'est comparable, une science « qui démêle entièrement le grand tissu de l'univers, » et qui embrassant la nature dans son principe comme dans ses œuvres, n'ignore aucun de ses secrets, soit quand elle produit, soit quand elle conserve les êtres [1]. Mais le plus souvent il nous peint le sage comme un homme toujours maître de lui-même, toujours content de son sort, ne murmurant jamais contre le ciel, n'éprouvant jamais d'amertume contre ses semblables [2].

On trouve déjà ici, quoique sous une forme moins nette que chez Platon et les stoïciens, la fameuse distinction des trois vertus cardinales. « Trois choses, dit Confucius, forment la vertu universelle : la sagesse, la bienveillance et la force [3]. » Bien entendu qu'il s'agit de la force morale. A la place de la sagesse, quelques traducteurs ont mis la justice [4]. De quelque côté que soit la vérité, il est certain que la plus belle définition qui ait jamais été donnée de la justice est celle de Confucius. Je la cite textuellement d'après la traduction d'Abel Rémusat [5] : « Celui qui est sincère et attentif à ne rien faire aux autres de ce qu'il ne voudrait pas qu'on lui fît, n'est pas loin de la loi. Ce qu'il désire qu'on ne lui fasse pas, qu'il ne le fasse pas lui-même aux autres. » Où donc Confucius a-t-il pris cette définition ? Ce n'est certainement pas dans les livres hébreux ; car aucun effort de

[1] Ch. 32, § 2.
[2] Ch. 14, §§ 3 et 4.
[3] Ch. 20, § 8.
[4] M. Pauthier, *Confucius et Mencius*, in-12. Paris, 1846.
[5] Ch. 13, § 3.

raisonnement ne réussira à rendre vraisemblable que les Hébreux et les Chinois aient jamais eu entre eux le moindre rapport. On a fait cette tentative à propos de Laotseu, et l'on est arrivé à l'absurde. Il faut donc accorder que ces admirables paroles, les seules qui expriment d'une manière aussi complète et aussi vive le principe de la justice et du droit, Confucius les a trouvées dans sa raison et dans son cœur. La raison est donc capable de comprendre la justice.

Confucius n'a pas moins bien compris l'humanité, ou le devoir qui nous oblige à aimer tous les hommes; et comme l'humanité, qui consiste à vouloir le bien des autres, paraît contenir la justice, qui nous défend seulement de leur faire du mal, Confucius a pu dire, en invoquant la piété filiale, si fortement enracinée dans les mœurs de la Chine: « L'amour de l'humanité, c'est l'homme tout entier; l'amour des parents en est la principale partie [1]. »

Cette conviction que tous nos devoirs envers nos semblables découlent d'un seul principe, soit la justice, soit l'humanité, ne l'empêche pas de reconnaître dans l'ordre social cinq espèces de relations dont chacune nous impose des obligations différentes; ce sont les relations du prince et du ministre, celles du père et des enfants, celles du mari et de la femme, celles des frères aînés et des frères cadets, et enfin des amis entre eux [2]. Si chacun de ces points avait été développé d'une manière suffisante, nous aurions dans le Tchoung-young un traité

[1] Ch. 20, § 4.
[2] Ch. 20, § 8.

de morale plus méthodique et plus complet, et probablement d'un ordre aussi élevé, que le *De officiis* de Cicéron; mais il n'en est pas ainsi. Des devoirs réciproques du mari et de la femme, il n'en est plus question. Sur ceux du père et des fils, Confucius se borne à dire qu'on a droit d'attendre d'un fils qu'il soit entièrement soumis à son père. Il définit à peu près dans les mêmes termes ceux du sujet envers son souverain, et du frère cadet envers son aîné. « On doit attendre d'un ami qu'il préfère à tout son ami [1]. » Il n'y a que les obligations du prince envers son peuple qui soient définies avec un peu plus d'étendue. On recommande au souverain de servir à la fois de père et de mère à la nation qu'il gouverne, de n'exiger d'elle que les impôts strictement nécessaires au service de l'État, d'honorer publiquement la vertu et la sagesse, d'encourager les lettres, les sciences et les arts, de veiller à la dignité des représentants de son autorité, d'étendre sa sollicitude sur toutes les classes de son peuple, mais particulièrement sur les artisans; c'est un de ses devoirs d'examiner *chaque jour*, si leur nourriture et leur salaire répondent à leur travail; enfin, il doit se montrer hospitalier envers les étrangers, et bienveillant envers tous les hommes [2]. La responsabilité et les obligations du souverain pouvoir n'ont jamais été mieux définies que dans ces nobles et fortes paroles : « L'administration d'un État dépend des hommes qu'on emploie. On doit choisir ses ministres d'après soi-même, se régler soi-même d'après la raison, et fonder la raison sur l'a-

[1] Ch. 13, § 4.
[2] Ch. 30, § 8.

mour de l'humanité.... L'amour de l'humanité, c'est l'homme tout entier [1]. »

D'accord avec les stoïciens sur la hauteur où il faut placer la perfection de la vertu et de la sagesse, et même chacun des devoirs de la vie, Confucius comprend mieux qu'eux la faiblesse humaine, et, grâce à cette indulgence, au lieu d'être un chef de secte, il est devenu l'instituteur, depuis plus de vingt-quatre siècles toujours admiré, d'une des nations les plus intelligentes et sans contredit la plus nombreuse du monde. Quand il ne peut obtenir le tout, il se contente d'une partie. Quand il ne peut obtenir les résultats, il se contente des efforts et des intentions. Enfin, quand les intentions sont intéressées, il accepte les œuvres, pourvu qu'elles soient bonnes. La vertu, selon lui, est toujours la vertu, même quand on la pratique pour les avantages qu'on en retire [2].

La plupart des principes que je viens d'exposer se retrouvent, sous la forme du dialogue, dans le *Lun-yu*, ou les discours de Confucius, c'est-à-dire ses entretiens avec ses disciples. Aussi ne m'arrêterai-je point à ce livre, qui ne rachète pas par la forme l'absence d'un sujet défini. Qu'on se garde bien, en effet, d'y chercher quelque ressemblance avec les dialogues de Platon, ou même de Xénophon : ce ne sont guère que des demandes et des réponses énoncées sans suite et sans méthode, non des objections et des réponses étroitement liées entre elles, et développées avec art, comme dans la dialectique grecque. Je me bornerai à en extraire quelques maximes

[1] Ch. 20, §§ 3 et 4.
[2] Ch. 20, § 9.

isolées, non moins belles que les précédentes : « Dompter les passions et supprimer les supplices, tel est le but d'un sage politique. » — « Un prince obtiendra moins par les supplices infligés au mal que par les bons exemples qu'il donnera lui-même. » — « La vertu consiste à aimer les hommes, et la science à les connaître. » — En voici une qui témoigne d'une rare finesse : « L'homme supérieur vit en paix avec tous les hommes sans agir absolument comme eux. L'homme vulgaire agit absolument comme eux sans pourtant s'accorder avec eux. » On me permettra de citer encore celle-ci, dictée par une sensibilité qu'on ne s'attendait guère à rencontrer chez un philosophe chinois : « L'âge de ton père et de ta mère ne doit pas être ignoré de toi ; il doit exciter dans ton cœur, tantôt de la joie, tantôt de la tristesse. » Si l'on songe qu'à ces sentiments et à ces doctrines se joignaient, chez Confucius, un des plus nobles caractères qui puissent honorer le génie, des mœurs simples et austères, une vie consacrée tout entière à pratiquer et à enseigner la justice, et à concilier dans une étroite alliance le culte de la patrie avec les devoirs de l'humanité ; si l'on songe qu'il s'est conformé avec la plus rigoureuse et la plus constante exactitude à ce précepte contenu dans un de ses écrits : « Que les paroles répondent aux actions et les actions aux paroles, » on ne sera point étonné du rang qu'il occupe dans l'amour et la vénération de son pays.

Confucius, si l'on en croit ses biographes [1], avait eu de son vivant jusqu'à trois mille disciples ; mais à peine est-

[1] Voyez le t. XII des *Mémoires sur la Chine*, déjà cité plus haut.

il mort que son influence commence à s'affaiblir et que sa doctrine, au milieu d'une anarchie générale, s'obscurcit de plus en plus dans les esprits. Meng-tseu, disciple de Tseu-ssé, le rédacteur du *Lun-yu*, lui rendit toute son autorité et tout son éclat, en la présentant sous une forme plus systématique peut-être, et en même temps plus pratique. En effet, au lieu d'affirmer simplement, ou de procéder par sorites et par axiomes, à l'exemple de son maître, il s'appuie davantage sur le raisonnement, sur une sorte de dialectique comme celle de Socrate, surtout lorsqu'il s'agit des principes, et, quant aux conséquences, il les pousse davantage dans les voies de la politique et même de l'économie politique ; tant pour la société que pour l'individu il paraît avoir à cœur de démontrer l'alliance de la vertu et du bonheur ; il ne veut pas, quand il est possible de faire autrement, que les qualités morales restent sans influence sur l'ordre matériel. C'est le livre qui porte son nom qu'on voit figurer au nombre des livres classiques de la Chine, et dont il me reste encore à parler. Je vais le faire sommairement en prenant pour guide la traduction latine de M. Stanislas Julien[1], traduction qui, aux yeux du critique étranger à la langue chinoise, est incontestablement la meilleure, parce qu'elle est religieusement littérale, et, sans refuser au lecteur les renseignements néces-

[1] Deux vol. in-8. Paris, 1834. — Le P. Noël l'avait plutôt paraphrasé que traduit en latin dans son livre *Sinensis imperii libri classici*, in-4. Prague, 1711. — M. Pauthier, comme on l'a vu plus haut, en a donné une traduction française. Il a de plus consacré à Meng-tseu un article biographique et critique dans le quatrième volume du *Dictionnaire des sciences philosophiques*, p. 211-215.

saires, ne lui permet pas de les confondre avec le texte.

Le principe qui domine toute la philosophie de Meng-tseu et qui, plus qu'aucun autre, a servi en tout temps les progrès du droit ; qui, plus qu'aucun autre, établit une barrière entre l'école de Lao-tseu et celle de Confucius, c'est l'idée du libre arbitre. Sans doute elle est au fond de toutes les maximes de Confucius ; mais Meng-tseu a le mérite de l'avoir enseignée explicitement et de la défendre avec énergie, soit contre le fanatisme systématique, soit contre la mollesse des passions. Voyageant, comme son maître, en apôtre de la justice et de la raison, il trouve sur son chemin un méchant prince qui cherche à excuser l'état misérable de son peuple par l'impossibilité d'y porter remède. Meng-tseu, après l'avoir forcé, par divers exemples, à reconnaître une différence entre ce qu'on ne *veut* pas et ce qu'on ne *peut* pas, lui adresse brusquement ces paroles sévères : « Si tu n'es pas bon pour ton peuple, c'est que tu n'uses pas de la faculté que tu as de faire le bien. Quand un roi ne gouverne pas comme il le doit, ce n'est pas parce qu'il ne le peut pas, mais parce qu'il ne le veut pas[1]. » — « Dans le malheur comme dans la prospérité, s'écrie-t-il ailleurs[2], la plupart des événements qui arrivent à l'homme n'ont pas d'autre cause que lui-même. »

Mais, en même temps qu'il proclame le libre arbitre, il reconnaît que la nature nous incline vers le bien et nous laisse sans excuse quand nous faisons le mal ; il enseigne que, dès notre naissance, les germes de toutes les

[1] Liv. I, ch. 1, § 38, p. 27 de la traduction de M. Julien.
[2] Liv. II, ch. 3, § 40, p. 119 de la même traduction.

vertus ont été déposés dans nos cœurs, quoiqu'ils n'aient pas chez tous la même force et ne reçoivent pas la même culture. « Pourquoi, demande-t-il [1], cette terre est-elle stérile et cette autre féconde ? Parce que le travail de l'homme et la rosée du ciel leur ont été répartis d'une manière inégale. Il en est de même de la nature de l'homme. Voilà pourquoi celui-ci vaut le double, celui-là le quintuple d'un troisième, et que d'autres ont une vertu inépuisable. — Que l'homme suive les mouvements de son cœur, et il pourra être bon. S'il fait le mal, qu'il n'en accuse pas la faculté qu'il reçoit du ciel [2]. »

Si l'amour du bien nous est naturel, il est évident que le bien lui-même, que la justice, le droit, l'humanité, l'ordre moral tout entier sont dans la nature et ne peuvent pas être considérés comme l'œuvre de l'éducation ou de la politique. Cette doctrine, Meng-tseu la défend d'une manière très-remarquable contre un sceptique de son temps, sorte de Thrasymaque chinois du nom de Kao-tseu. « Kao-tseu dit : la nature est comme l'osier ; l'équité est comme la corbeille [3]. Avec la nature de l'homme on fait l'humanité et l'équité, comme avec l'osier on fait une corbeille. » Meng-tseu répond : — « Est-ce que tu suis la nature de l'osier quand tu en fais une corbeille ? non ; quand tu te sers de l'osier pour en faire une corbeille, tu es obligé de lui faire violence et de changer sa forme. Il faudrait donc aussi faire violence à la nature humaine pour en tirer l'humanité et l'équité.

[1] Liv. II, ch. 5, § 19, t. II, p. 132 de la traduction latine.
[2] *Ibid.*, t. II, p. 130.
[3] M. Julien traduit par *poculum*, et il s'agit peut-être d'une gourde.

Ces paroles portent les hommes à renverser l'humanité et l'équité. — La nature, reprend Kao-tseu, est comme une eau courante. Si on la dirige vers l'orient, alors elle coule vers l'orient; si on la dirige vers l'occident, alors elle coule vers l'occident. La nature de l'homme ne distingue pas entre le bien et le mal, comme l'eau ne distingue pas entre l'orient et l'occident. — Sans doute, répond Meng-tseu, l'eau ne distingue pas entre l'orient et l'occident; mais n'établit-elle aucune différence entre le haut et le bas? La nature de l'homme est de faire le bien, comme celle de l'eau de descendre. Il n'y a pas d'homme qui ne soit naturellement bon, comme il n'y a pas d'eau qui ne coule de haut en bas. Cependant, si tu frappes l'eau de manière à la faire jaillir, tu pourras la faire monter au-dessus de ta tête. Si, en lui opposant une digue, on la fait refluer vers sa source, on pourra l'élever jusqu'à la hauteur d'une montagne. Est-ce que c'est là la nature de l'eau? Non, c'est un effet de la contrainte. Les hommes peuvent être poussés à faire le mal; mais leur nature ressemble alors à l'eau qui monte [1]. »

Loin d'être contraire à la liberté, comme on pourrait le croire d'abord, ce passage en est une nouvelle preuve; car il signifie simplement que l'homme ne peut être vicieux ou criminel sans contrarier la direction et, par suite, la destination de ses facultés naturelles; par conséquent, que cette résistance est en son pouvoir. En d'autres termes : l'homme se fait violence, non lorsqu'il obéit aux lois de la morale, mais quand il les foule aux pieds.

Après avoir établi ce principe pour le bien en général,

[1] Liv. II, ch. 5, t. II, p. 123-125 de la traduction de M. Julien.

l'auteur chinois s'efforce de le démontrer pour chaque vertu en particulier : pour l'humanité, la justice, la prudence ou la sagesse, et l'urbanité : ce sont les quatre vertus cardinales, ou plus justement les quatre vertus sociales reconnues par Meng-tseu. Tous les hommes, à ce qu'il assure[1], sont naturellement portés à avoir pitié les uns des autres et à s'entr'aider dans leurs maux ; or, la pitié est le principe de l'humanité. Tous les hommes ont naturellement la honte et l'horreur du mal ; or, la honte et l'horreur du mal, voilà le principe de la justice. Tous les hommes ont un sentiment naturel qui leur dicte l'approbation ou le blâme : ce sentiment est le principe de la sagesse. Tous les hommes, enfin, sont naturellement enclins à la considération et au respect, et ce sentiment est le principe de l'urbanité. Celui qui est étranger à la pitié, à la honte, à l'approbation et au blâme, à la considération et au respect, celui-là n'est pas un homme[2].

Il appartenait à un peuple aussi civilisé que les Chinois de faire de l'urbanité une vertu, et, en effet, c'en est une, quand on la fait reposer, non sur des conventions frivoles, mais sur le respect que l'homme doit à ses semblables. Cependant Meng-tseu établit une différence entre tous ces devoirs. Les deux premiers, c'est-à-dire l'humanité et la justice, lui paraissent incomparablement supérieurs aux deux autres, s'ils ne les comprennent tous. « L'humanité, dit-il[3], est le cœur de l'homme ; la

[1] Liv. II, ch. 3, § 47, t. II, p. 124 de la traduction ; *Ibid.*, t. II, p. 130-131.
[2] Liv. II, p. 123 de la traduction de M. Julien.
[3] Liv. II, ch. 5, § 42, t. II, p. 141 de la traduction.

justice est le chemin de l'homme. » On trouverait difficilement une définition plus exacte et plus belle. Cette pensée aussi est bien digne d'être citée : « J'aime la vie ; j'aime aussi la justice. Si je ne puis les posséder toutes deux en même temps, je laisse la vie et je choisis la justice[1]. »

Le caractère particulier de Meng-tseu, son esprit pratique se montre déjà dans la manière dont il parle de la loi morale, réduite presque tout entière aux vertus sociales, aux lois qui règlent les rapports des hommes entre eux ; mais il devient plus visible encore dans l'application de ces lois à la législation et à la politique. De même que la moralité, selon le disciple de Tseu-ssé, est fondée sur la nature, de même la politique doit être fondée sur la morale, ou, pour parler plus exactement, sur les principes du droit naturel, sur l'humanité et sur la justice. Or, la première condition de la justice, dans le gouvernement et dans la législation des peuples, c'est la responsabilité personnelle, conséquence immédiate du libre arbitre. Ce principe, encore méconnu en grande partie dans les lois de la Chine et de plusieurs pays de l'Europe, Meng-tseu en revendique avec chaleur l'application tant en matière pénale que dans l'ordre administratif. Il proteste contre cette justice barbare qui rend la femme responsable des fautes de son mari et les enfants de celles de leurs pères[2]. Il ne veut pas que les lettrés ou toute autre classe de la nation aient des charges héréditaires, mais que chacun soit l'artisan de sa fortune, et que les honneurs, les emplois publics soient toujours

[1] *Ubi supra*, p. 139.
[2] Liv. I, p. 61 de la traduction.

accordés au plus digne[1]. Le souverain étant placé au-dessus des récompenses et des peines, Meng-tseu le rend responsable devant sa propre conscience, non-seulement du mal qu'il a fait, mais encore du bien qu'il a négligé de faire, de son imprévoyance aussi bien que de son injustice. Voici en quels termes il s'adresse à Hoei-Wang, roi de Liang : « Quand tu vois des hommes morts de faim, tu dis : « Ce n'est pas moi qui les ai tués, mais la stérilité de l'année. » En cela, tu ressembles à un homme qui, après avoir donné la mort à un de ses semblables d'un coup d'épée, oserait dire : Ce n'est pas moi, mais l'épée qui l'a tué[2]. » Puis, il ajoute aussitôt : « Qu'on tue par l'épée ou avec un mauvais gouvernement, y vois-tu quelque différence[3] ? »

Dans son opinion, comme dans celle de Confucius, la tâche des gouvernements est de travailler à la fois au perfectionnement moral et au bien-être matériel des peuples ; mais, sans négliger le premier point, il s'arrête, plus que son maître, sur le dernier. Il voudrait qu'on cessât de voir, le long des rues et des grandes routes, des hommes en cheveux gris pliant sous les fardeaux dont leurs têtes ou leurs épaules sont chargées. Ses vœux sont loin de s'arrêter là. Il voudrait que tous les septuagénaires fussent vêtus de soie, que tous les hommes d'un âge mûr pussent manger de la viande, que le peuple tout entier fût à l'abri de la faim et du froid, que chaque famille fût en état de nourrir ses membres

[1] *Ibid.*, liv. II, p. 168.
[2] Liv. II, ch. 1, § 14, p. 11 de la traduction.
[3] *Ibid.*, § 15.

vivants et d'honorer les morts. Pour arriver à ce résultat, il suffirait, selon lui, de modérer les impôts, de supprimer les corvées, d'encourager l'agriculture et les autres arts utiles, et par-dessus tout d'éviter la guerre, cette source inépuisable de misères et de crimes[1].

Meng-tseu s'était donné la mission, non-seulement d'enseigner la vérité, mais aussi de combattre l'erreur. Deux sectes politiques entièrement opposées exerçaient de son temps, sur les lettrés chinois, une grande influence, et semblaient pour un moment avoir détrôné Confucius. C'étaient les sectes de Yang-tchou et de Mé-ti, toutes deux probablement sorties de l'école rivale de Lao-tseu. La première, rapportant tout au *moi*, à l'individu, ne voulait reconnaître ni prince, ni supérieur. D'après les principes de la seconde, on devait aimer également tous les hommes et les confondre de telle sorte, qu'on ne mît pas de différence entre son père et les étrangers, ou, pour conserver l'expression originale, « on ne devait pas avoir de père[2]. » Celle-ci nous fait penser à nos socialistes et celle-là à nos démagogues. Meng-tseu les poursuit l'une et l'autre d'une égale réprobation. « N'avoir pas de père, dit-il, n'avoir pas de prince, c'est être une brute[3]. » Puis il ajoute : « Si les doctrines de Yang et de Mé ne sont pas étouffées, et si celle de Confucius ne recouvre pas son éclat, ces discours pervers abuseront le peuple, ils réussiront à obscurcir et à paralyser l'humanité et la

[1] Liv. I, ch. 1.
[2] *Secta omnes simul diligit, illud est non habere patrem;* traduction de M. Julien, liv. II, ch. 6, § 33.
[3] *Ubi supra.*

justice.... Pour moi, effrayé de ces principes, je défends ceux des saints hommes d'autrefois, je combats Yang et Mé, je repousse leurs paroles désordonnées, afin que ce pervers langage ne puisse pas aller plus loin : car, une fois entré dans les cœurs, il corrompra les relations de la vie; une fois entré dans les relations de la vie, il corrompra toute la règle de nos actions. »

On voit que Meng-tseu, en défendant les lois de l'humanité et de la justice au profit de l'individu, n'oublie pas les droits de la famille et ceux de l'État, représentés par l'autorité du prince. C'est sa conviction « que l'empire a sa racine dans la famille, et la famille dans la personne humaine[1]. » Ajoutons que peu de philosophes ont su réunir comme lui, au sens pratique de la vie, les idées morales de l'ordre le plus élevé, et à des principes d'une austérité toute stoïque, les plus tendres affections du cœur. Tous les traits de sa belle âme semblent se réfléchir dans cette pensée : « Le sage a trois espèces de joie, et dans ce nombre n'est pas comptée la puissance. Avoir encore son père et sa mère, savoir son frère aîné et son jeune frère à l'abri du malheur : voilà sa première joie; n'avoir pas à rougir en levant les yeux vers le ciel et en les abaissant sur les hommes : voilà sa seconde joie; trouver des hommes doués de belles facultés, et se consacrer à les instruire et à les élever : voilà sa troisième joie[2]. »

C'est un grand honneur pour la raison humaine d'avoir développé de tels sentiments et proclamé de telles doctrines. C'est un grand honneur pour une nation d'avoir

[1] Liv, II, ch. 1, § 20.
[2] Liv. II, ch. 7, §§ 25 et 26.

porté à ce point les forces de la raison humaine; car, puisque le peuple chinois a érigé ces principes en maximes d'État, puisqu'il a fait de cette philosophie comme une institution publique, il est juste qu'il en partage, dans une certaine mesure, le mérite et la gloire. Du reste, il ne s'en est pas tenu à cette solennelle consécration; il a fait passer l'enseignement de ses deux sages par excellence du domaine de la pensée dans une partie de ses institutions et de son code. D'où viennent donc à l'école de Confucius ces deux avantages qu'on chercherait vainement dans celle de Lao-tseu : la lumière qui l'a éclairée, non pas sur tous les fondements, mais sur les vrais fondements du droit et de l'ordre social, et l'empire qu'elle a exercé, qu'elle exerce encore sur les esprits? Ils lui viennent de ce qu'elle a compris, quoique imparfaitement encore, la liberté, la responsabilité humaine, sans permettre qu'aucun autre principe, raison divine ou force aveugle de la nature, puisse lui porter atteinte. Lao-tseu, au contraire, en méconnaissant la liberté et, avec la liberté, le droit, le devoir, la justice, l'humanité, toutes les facultés actives de notre vie, en est venu à sacrifier la raison elle-même, réduite dans son système à une abstraction insaisissable, à un incompréhensible néant. Nous avons rencontré le même contraste, dans l'ordre religieux, entre la foi de l'Inde et celle de la Judée. C'est que toutes deux, la foi comme la raison, se changent en ténèbres, lorsque au lieu d'élever l'homme et de le soutenir, de lui montrer en lui-même une force proportionnée à la grandeur de sa tâche, elles cherchent à lui arracher jusqu'au sentiment de son existence.

LES DOCTRINES

RELIGIEUSES ET PHILOSOPHIQUES

DE LA PERSE

Entre la mythologie, dont les récits et les symboles ne s'adressent qu'à l'imagination, et la philosophie qui ne parle qu'à la raison, il y a un degré intermédiaire de la pensée : c'est la raison revêtue de la forme de la tradition ; c'est une religion qui s'efforce de répondre à tous les grands problèmes de la morale, de la physique, de la métaphysique, et qui, accueillie d'abord sur la foi d'une autorité immuable, finit par se modifier de mille manières et par engendrer mille sectes opposées par le travail constant de la réflexion. Tel est le caractère que nous offre l'esprit humain dans la plupart des contrées de l'Orient, mais plus particulièrement dans celle dont nous allons nous occuper ; car, quel que soit dans l'Inde ou dans la Chine l'empire des dogmes et des traditions, il est impossible de n'y pas reconnaître une philosophie très-originale et très-avancée. En Perse, au contraire, les doctrines

philosophiques, quoique assez nombreuses, sont d'un caractère équivoque et d'une originalité contestable, tandis que les idées religieuses, arrivées en peu de temps à un haut degré de perfection morale, ont toujours conservé la première place dans les esprits.

Les idées religieuses adoptées par les Perses, et dont le système de Zoroastre est la plus haute, mais non la seule expression, se sont étendues bien plus loin et ont duré plus longtemps que leur puissance politique. Après avoir conquis la plus grande partie de l'Asie, elles ont pénétré dans l'Égypte et dans la Grèce par l'école d'Alexandrie, dans la Judée par la captivité de Babylone et la domination des Séleucides, dans l'Occident par le gnosticisme, le manichéisme, la secte des catarrhes, puis, détrônées par l'islamisme dans les lieux mêmes qu'elles eurent pour berceau, elles se sont développées et en quelque sorte rajeunies sous le feu de la persécution, ou, réfugiées au fond de l'Inde, elles y ont conservé jusqu'aujourd'hui leurs monuments séculaires et leur pureté originelle.

I

Pendant longtemps les croyances religieuses et métaphysiques de la Perse ne pouvaient être connues que par un petit nombre de passages obscurs, quelquefois supposés, et le plus souvent contradictoires, des auteurs grecs et latins. Quelques lignes du premier livre d'Hérodote,

de l'*Introduction* de Diogène Laërce, de la *Cyropédie* de Xénophon, le traité de Plutarque *sur Isis et Osiris,* des citations éparses de Pline l'Ancien, à peine quelques mots de Platon, de Strabon, de Diodore de Sicile, et les prétendus *Oracles de Zoroastre* (Λόγια του Ζωροάστρου) recueillis par Patrizzi, tels sont à peu près les matériaux que l'érudition la plus attentive parvenait à réunir sur ce grave sujet, lorsque, à la fin du XVIIe siècle, un savant anglais, très-versé dans la connaissance des langues orientales, Thomas Hyde, songea à tirer parti des écrivains musulmans. N'était-il pas, en effet, bien juste de supposer que les successeurs ou les descendants des anciens disciples des mages, arabes, turcs ou persans, devaient avoir retrouvé sur les lieux quelques traditions encore vivantes de la vieille religion, et étaient appelés tout à la fois à compléter et à rectifier les documents transmis par les Grecs? Aussi le livre de Hyde, *Veterum Persarum et magorum religionis historia*[1], fut-il un véritable événement dans la science; et les autres connaissances dont il offre la preuve, les recherches curieuses dont il est rempli, rendaient ce succès très-légitime. Il n'est pas un érudit occupé des religions de l'Orient qui puisse, même aujourd'hui, se dispenser de consulter cet ouvrage. Cependant il est bien éloigné de ce qu'on était en droit d'espérer et d'attendre. L'auteur, ne sachant ni le zend ni le pehlvi, les deux langues sacrées de la Perse, et ne pouvant, par conséquent, puiser aux sources, se laisse souvent égarer par ses guides, et mêle à leurs erreurs ses propres hypothèses. Ainsi, il soutient que les Perses,

[1] In-4. Oxford, 1700 et 1760.

après avoir reçu de Sem le culte du vrai Dieu, y substituèrent plus tard le culte des astres, mais qu'Abraham les tira de cette idolâtrie et les rendit à la foi de leurs pères; qu'ils adoraient un seul Dieu, créateur du ciel et de la terre, et que les autels sur lesquels ils sacrifiaient au feu étaient une imitation de l'autel de Jérusalem. La partie la plus intéressante de l'écrit de Thomas Hyde, c'est la traduction du *Sad-der*, abrégé de la théologie cérémonielle et pratique des Perses, qui, rédigé en pehlvi, fut traduit en vers persans par Schah-Mord, le fils de Malek Schah, en 1495, et ensuite en latin par le théologien anglais. Cet abrégé renferme cent préceptes, qui sont considérés comme autant de portes pour entrer au ciel. De là le nom de *Sad-der*, qui signifie les *Cent portes*.

Mais que sont tous ces documents indirects et ces traditions incertaines devant les monuments originaux, devant les livres mêmes de Zoroastre, ou ceux qu'une foi de vingt-deux siècles au moins consacre sous son nom, et que l'on peut appeler les écritures saintes de l'ancienne Perse? Ces monuments précieux, un jeune Français, Anquetil-Duperron, alla les chercher, vers le milieu du dernier siècle, dans le Guzarate, au fond de l'Inde, où il savait que les Guèbres ou Parses, c'est-à-dire les Perses restés fidèles au vieux culte de leurs pères et chassés de leur pays par la persécution musulmane, les conservaient religieusement. Parti de Paris, comme simple soldat, le 7 novembre 1755, arrivé dans l'Inde le 10 août 1756, il traversa seul, à pied, sans argent, sans ressources, au milieu des plus grands dangers, un espace de près de quatre cents lieues, pour se rendre de Chander-

nagor à Pondichéry et de Pondichéry à Surate, étudia pendant plusieurs années le zend et le pehlvi près des destours, ou prêtres parses, et revint en France le 4 mai 1762 avec quatre-vingts manuscrits, au nombre desquels se trouvaient l'original zend et la traduction pehlvie des ouvrages suivants : 1° l'*Yzeschné*, recueil de prières et d'élévations que M. Eugène Burnouf a publié avec une traduction et un commentaire, sous le titre de *Yaçna* [1]; 2° le *Vispered*, où sont énumérés les principaux êtres de la création; 3° le *Vendidad*, considéré comme le fondement de la loi mazdéenne. Ces trois livres réunis forment ce qu'on appelle le *Vendidad-Sadé;* 4° les *Yescht-Sadé*, diverses compositions et fragments de différentes époques; 5° le livre *Sirozi* ou les *Trente jours*, sorte de calendrier liturgique, composé des prières qui doivent être adressées au génie de chaque jour; 6° le *Boun-Dehesch*, collection de traités dogmatiques sur différents points, et partagée en trente-quatre sections; manière d'encyclopédie théologique, composée probablement en zend, mais qui n'existe plus qu'en pehlvi. Ce sont ces différents écrits que Anquetil-Duperron a fait connaître, avec une relation de ses voyages et une *Vie de Zorastre*, dans une traduction française publiée à Paris [2] sous le titre général de *Zend-Avesta*, c'est-à-dire *la Parole de vie*, ou, selon M. Burnouf, *la Parole de feu*. C'est par ce nom qu'on désigne le code entier de Zoroastre, ou la loi révélée dont il se disait l'interprète; mais ce code, dans l'origine, était beaucoup plus considérable. D'après le

[1] In-4, Paris 1833.
[2] 3 vol. in-4. 1771.

Dabistan, ouvrage dont nous parlerons tout à l'heure, il aurait été formé de vingt et un livres, désignés sous le nom de *nosks* ou *naçkas*. Sept de ces livres auraient traité des premiers principes des choses et de l'origine de tous les êtres; sept auraient été consacrés aux lois civiles, morales et religieuses; et les sept derniers à l'astronomie et à la médecine. Mais, au lieu de vingt et un naçkas, il n'en resterait plus aujourd'hui que quatorze dans un état de conservation plus ou moins complète. Nous ne savons pas jusqu'à quel point cette division si étudiée peut s'accorder avec la lettre et avec l'esprit du Zend-Avesta. Ce qui est certain, c'est que les ouvrages que nous venons de mentionner sont les seuls de cet ordre, ou plutôt de cette langue, qui existent aujourd'hui dans l'Inde, où ils ont été apportés de la Perse, en 1276, par le destour Ardeschir. Non content de les introduire en Europe et de les traduire, Anquetil en a démontré l'authenticité et développé l'esprit par une suite de savantes dissertations publiées dans les *Mémoires de l'Académie des Inscriptions* et le tome III des *Mémoires de l'Institut* (classe d'histoire et de littérature).

Les manuscrits si glorieusement conquis par Anquetil-Duperron acquirent une nouvelle valeur et fournirent des lumières inattendues entre les mains de M. Eugène Burnouf. Cet illustre orientaliste, ayant découvert que le zend n'est qu'une dérivation du sanscrit, la langue du Zend-Avesta de celle des Védas, fit servir celle-ci comme une clef infaillible à l'interprétation de celle-là, et donna un sens précis à ce qui n'en avait pas dans l'opinion de son prédécesseur. Par ce résultat philologique, il a été conduit à un résultat philosophique que l'on rencontre

plus d'une fois dans l'histoire de l'esprit humain. Il s'est assuré que les idées exprimées dans ces monuments religieux offraient entre elles le même rapport de filiation que les deux langues, c'est-à-dire que le mazdéisme, ou le culte de Zoroastre, doit être considéré comme une transfiguration, une métamorphose spirituelle du culte brahmanique. « Les Parses, dit-il dans l'ouvrage que nous avons déjà cité [1], les Parses ont personnifié des abstractions, des qualités morales, qui, d'abord significatives au propre, sont devenues par la suite des êtres mythologiques. » En d'autres termes, les Indiens adorent la nature, et les Parses s'élèvent au-dessus d'elle.

Les livres zends, grâce aux travaux d'Anquetil et de M. Burnouf, peuvent nous donner une idée de la doctrine de Zoroastre. Mais quoi! avant Zoroastre, qui lui-même en appelle souvent à une révélation plus ancienne, et dont Hérodote, en parlant de l'institution des mages, semble ignorer l'existence, les nations antiques et policées de l'Iran n'ont-elles possédé aucune tradition, n'ont-elles connu aucun enseignement religieux qui ait pu les préparer à recevoir la loi mazdéenne? A cette question vient naturellement s'en rattacher une autre : Comment supposer qu'une œuvre comme le Zend-Avesta n'ait jamais été l'occasion d'aucun autre système, n'ait jamais produit cette diversité d'interprétations, ces opinions opposées, ces sectes ardentes que l'on voit sortir ailleurs de tous les monuments semblables, surtout si l'on songe aux vicissitudes politiques de la Perse et aux impulsions différentes qu'elle a dû recevoir? Sur ces

[1] *Commentaire sur le Yaçna*, p. 541.

deux problèmes, les systèmes qui ont existé en Perse avant la religion de Zoroastre, et ceux qui sont sortis de son sein ou qui ont suivi sa chute, il y a deux documents à consulter, très-curieux l'un et l'autre, mais d'une valeur inégale, le *Desatir* et le *Dabistan.*

Le Desatir, c'est-à-dire la *Parole du Seigneur* ou le *Livre céleste*, est, si l'on en croit l'éditeur oriental, un recueil de quinze livres envoyés du ciel à quinze prophètes dont le premier est Mah-Abad, c'est-à-dire le grand Abad, et le dernier, Sasan, deuxième du nom. Parmi ces prophètes se trouve Zoroastre, qui n'occupe entre eux, dans l'ordre chronologique, que la treizième place. Sasan II vivait au temps de Khosrou-Parwiz, contemporain d'Héraclius, et termina ses jours neuf ans avant la destruction des Sassanides par les Arabes. « La langue, dit M. Silvestre de Sacy[1], dans laquelle est écrit le Desatir, diffère du zend, du pehlvi, du persan moderne et de toutes les autres langues connues, et il serait de toute impossibilité aujourd'hui d'en entendre un seul mot sans la traduction littérale qu'en a faite en persan Sasan deuxième du nom, et qui est jointe à l'original verset par verset, et presque ligne par ligne. Sasan ne s'est pas contenté de traduire le Desatir, il y a joint parfois un commentaire où il déploie une métaphysique subtile et raffinée. » C'est cet ouvrage, déjà connu en partie par l'auteur du Dabistan, et dont un fragment en persan avait reçu le jour en 1789 dans les *Nouveaux mélanges asiatiques* de Calcuta, qui a été publié à Bombay, en 1818, par Moulla Firouz Ben Kaous, accompa-

[1] *Journal des Savants*, janvier 1821.

gné de l'ancienne version persane et du commentaire du deuxième Sasan, avec une traduction anglaise, tant de l'original que du commentaire[1].

C'est un fait bien extraordinaire qu'un tel monument soit resté ignoré de l'histoire, qu'il ait existé avant et après Zoroastre tant d'écrivains et de livres célèbres dont pas un seul n'est mentionné dans l'antiquité sacrée ou profane; mais l'incrédulité est complétement justifiée lorsqu'on connaît la chronologie du Desatir et les anachronismes qu'il décore du nom de prédictions. Le premier des quinze personnages qu'il met successivement en scène, et qui a donné son nom à tous les sectateurs du Desatir, Mah-Abad, n'est pas seulement un prophète de l'Iran, il est le premier père et le législateur du genre humain dans la période cosmogonique à laquelle nous appartenons : car, après avoir péri dans un cataclysme universel, à la fin de la précédente période, notre espèce a recommencé avec lui dans la période actuelle. Mah-Abad a eu pour successeurs treize apôtres et princes de sa race, treize Abad qui forment avec lui la dynastie des Mah-Abadiens. Le nombre des années qui marque la durée de cette dynastie ne peut être exprimé dans aucune langue ; il faut se contenter de le représenter aux yeux par un 6 suivi de vingt-trois zéros. Encore ce signe n'est-il pas exact : car chacun des jours dont se compose l'année mah-abadienne est une révolution de Saturne, évaluée à trente années solaires. Après la dynastie des Mah-Abadiens, vient celle de Dji-Afran, le second prophète de l'Iran, dont la famille, déjà singulièrement

[1] 2 vol. gr. in-8.

dégénérée, n'a régné qu'un million d'années mah-abadiennes. Le troisième prophète est Schaï-Kéliv, fondateur d'une nouvelle dynastie, qui, inférieure à la précédente, ne subsiste que pendant un *schamar*, c'est-à-dire un espace de dix millions d'années. A la dynastie des Schaï succède celle de Yasan, fils de Schaï-Mahboul, et quatrième prophète de l'Iran. Cette dynastie dure quatre-vingt-dix-neuf *salam*, ou neuf millions neuf cents ans. Alors nous entrons avec Ghilschah ou Kaïomors (Cayoumarth, selon M. de Sacy) dans une époque moins fabuleuse.

Les faits historiques rapportés par le Desatir, sous forme de prédictions, n'offrent pas moins de prise à la critique que sa chronologie imaginaire. Ainsi le premier Sasan, qui se dit fils de Darius II et frère d'Alexandre, parle de Manès et de ses disputes avec Sapor, de Mazdek et même de Mahomet, c'est-à-dire de personnages et d'événements postérieurs à lui de six à neuf siècles. Sasan V, qui se place sous le règne de Khosrou-Parwiz, et qui est mort neuf ans avant la chute des Sassanides, fait mention de la conquête des Arabes, de la puissance des Turcs et de la corruption de la religion musulmane: d'où il faut conclure, selon M. de Sacy [1], que les deux derniers livres du Desatir ont été écrits dans l'Inde, ou dans une contrée voisine de l'Inde, six ou sept siècles après l'hégire, et que le reste de l'ouvrage peut appartenir au IIe ou IIIe siècle de la même ère.

Quand on admettrait cette supposition dans toute sa sévérité, le Desatir serait encore un monument de la plus

[1] *Journal des Savants*, février 1821.

haute importance pour l'histoire de la philosophie, comme le fait d'ailleurs remarquer lui-même l'illustre orientaliste que nous avons pris pour guide dans cette question. « Quoique ce livre, dit-il, soit loin de pouvoir prétendre à la haute antiquité qu'il s'attribue lui-même, on ne saurait douter qu'il ne contienne d'anciennes traditions dont une judicieuse critique peut profiter, en les séparant des idées plus modernes qui en ont changé la face, et qui peut-être sont dues au mélange des doctrines et des traditions anciennes. »

Le Dabistan, c'est-à-dire l'*École des mœurs*, est un ouvrage d'un tout autre caractère, mais non moins précieux pour le sujet que nous traitons. L'auteur, Moshan-Fani, ou de quelque autre nom qu'il s'appelle, car les philologues ne sont point d'accord sur ce point, est un Persan de la secte des soufis, qui né en **1615**, sous le règne de Schah-Djéhan, passa la plus grande partie de sa vie à voyager dans l'Inde, en étudiant partout sur son passage les sectes religieuses et philosophiques répandues dans cette vaste contrée. Il prend connaissance de tous leurs livres, se fait initier à toutes leurs traditions et à tous leurs mystères, entre en conversation avec leurs plus célèbres docteurs et confronte les interprétations orales avec les dogmes écrits. C'est en rédigeant ces observations qu'il a composé le Dabistan, où l'on voit analysées sans art, mais avec impartialité et d'une manière attachante, profonde quelquefois, ces cinq grandes religions : celles des mages, des Indiens, des juifs, des chrétiens, des musulmans, et ce que l'auteur appelle la religion des philosophes, y compris leurs principales ramifications. Ce livre était complétement ignoré des sa-

vants de l'Europe, lorsqu'il attira, en 1787, l'attention de Wiliam Jones. Ce n'est qu'en 1809 qu'il fut publié pour la première fois, à Calcutta, dans l'original persan, et qu'il en parut quolques fragments, traduits en anglais, dans les *Recherches asiatiques*. Enfin, une traduction complète de l'ouvrage, également en anglais, accompagnée de notes savantes, d'une introduction et de tableaux analytiques, a été publiée à Paris[1], par MM. David Shea et Anthony Troyer, aux frais du comité de traduction orientale de la Grande-Bretagne et de l'Irlande. Le premier volume est consacré tout entier aux sectes religieuses et philosophiques de la Perse, et peut se diviser en deux parties : celle qui se rapporte aux doctrines antérieures à Zoroastre et à Zoroastre lui-même, et celle où il est question de systèmes plus récents, ou tout au moins rajeunis. Dans la première, l'auteur du Dabistan ne fait guère que répéter, sans aucune différence essentielle, le Desatir et le Zend-Avesta ; et cette concordance nous fait voir combien l'un de ces deux monuments a été bien compris en Europe, et quelle valeur il faut attacher à l'autre. La seconde partie nous offre des faits entièrement étrangers jusqu'à ce jour à l'Europe savante, et qui peuvent être accueillis avec confiance quand on songe à l'exactitude dont notre voyageur fait preuve dans des matières parfaitement connues de nous : par exemple, lorsqu'il parle des juifs, des chrétiens et des Indiens.

Nous avons cru nécessaire d'indiquer rapidement les matériaux que la science a amassés jusqu'à présent pour la connaissance des idées de l'Iran, et les trois principales

[1] 3 vol. in-8. Paris, 1843.

sources où il faut puiser; nous allons essayer à présent d'en faire sortir ce qui peut intéresser l'histoire de la philosophie, en commençant toutefois par le Zend-Avesta; car là est le point fixe sur lequel reposent et autour duquel doivent s'étendre toutes nos recherches; le système de Zoroastre est l'expression la plus haute et la plus universelle de l'esprit de l'ancienne Perse.

II

La première question que soulève le Zend-Avesta, c'est celle de son authenticité. Les livres zends rapportés de Surate vers le milieu du dernier siècle ont-ils été véritablement, sinon écrits, du moins inspirés par Zoroastre? Sont-ils une œuvre sincère, originale, ou seulement une de ces impostures si fréquentes en Orient, et où quelques traditions anciennes se mêlent aux inventions d'une imagination plus récente? Cette question appartient plus à la philologie qu'à la critique philosophique; or, comme nous l'avons déjà remarqué, la philologie contemporaine l'a résolue dans le premier sens. En démontrant que le zend, cette langue à peine comprise des destours eux-mêmes, n'est qu'une dérivation, un filon égaré de la langue des Védas, elle a prouvé en même temps la haute antiquité des écrits qui nous l'ont fait connaître et des idées dont elle est l'interprète. Telle est d'ailleurs la nature de ces idées, tel est leur caractère religieux et primitif, telle est leur conformité avec tout ce

que nous pouvons savoir sur la religion des Perses par les auteurs grecs et latins, qu'elles offrent par elles seules une garantie suffisante aux soupçons de la critique.

Quant à l'âge du Zend-Avesta, quant à la date précise de la mission de Zoroastre et du triomphe de sa doctrine parmi les peuples de l'Iran, c'est un problème plus difficile à résoudre ; car la Perse n'a pas plus de chronologie que l'Inde, ou, si elle en a une, c'est une chronologie fabuleuse comme celle du Desatir, poétique comme celle du Schah-Nameh. Nous nous trouvons ici placés entre deux points extrêmement éloignés l'un de l'autre. Si nous en croyons la critique moderne, c'est-à-dire les conjectures d'Anquetil-Duperron[1], généralement adoptées aujourd'hui, Zoroastre, ou, pour l'appeler de son nom zend, Zéréthoschthrô (astre d'or, astre brillant), serait né à Urmi, dans l'Iran, en 585 avant notre ère, et aurait rempli sa mission en 549. C'est dans cette année même qu'après avoir converti sa patrie, il se serait rendu à Balk, capitale de la Bactriane, où il aurait gagné au nouveau culte, d'abord le roi, puis la cour, puis toute la nation et même un brahmane, Sankara-Acharya, ou, comme l'appelle le Dabistan, Djangran-Ghachah, arrivé de l'Inde pour discuter avec lui. Le roi qui régnait alors à Balk, Gushtasp, père d'Isfendiar, est supposé être le même qu'Hystaspes, père de Darius. Ayant passé dans la capitale de la Bactriane environ dix ans (de 539 à 524 avant J.-C.), le prophète iranien aurait été prêcher sa doctrine à Babylone, et aurait rencontré Pythagore au nombre

[1] *Vie de Zoroastre*, *Zend-Avesta*, t. II

de ses disciples. C'est dans ce temps que les Grecs ont placé le règne de Cambyse. Enfin, revenu en Perse après trois ans d'absence, Zoroastre aurait vu son culte publiquement adopté dans la Chaldée, dans la Perse, dans la Médie, dans la Bactriane, alors réunies sous le sceptre de Darius, et serait mort à l'âge de soixante-dix-sept ans, en 512 avant Jésus-Christ. Tel est le résultat des suppositions d'Anquetil, qui, du reste, est bien éloigné d'en dissimuler l'incertitude, et ne les avance qu'avec une extrême circonspection. Si nous consultons les auteurs grecs, nous les verrons presque tous s'accorder entre eux pour placer le fondateur de la religion des Perses à une distance qui détruit complétement notre système de chronologie. Selon Diogène Laërce [1], Hermodore le platonicien, dans son livre *des Mathématiques,* faisait vivre Zoroastre 5,000 ans avant la guerre de Troie. Hermippe, cité par Pline l'Ancien [2], et à qui l'on attribue une traduction de plusieurs ouvrages de Zoroastre, exprimait la même opinion, que l'on retrouve aussi chez Plutarque, dans le traité d'*Isis et d'Osiris* [3]. Aristote, si l'on en croit Diogène Laërce et Pline, se contentait de placer son existence à 6,000 ans avant Platon, ou un peu moins de 6,400 ans avant notre ère. La plupart aussi pensaient que les mages étaient plus anciens que les prêtres égyptiens et même les gymnosophistes, c'est-à-dire les brahmanes de l'Inde. Nous ajouterons à toutes ces allégations celle de Justin [4], ou plutôt de Trogue-

[1] *Vitæ philosoph. Procem.*
[2] *Hist. nat.*, liv. xxx.
[3] *Ubi supra.*
[4] Liv. I, ch. 1.

Pompée, qui faisait de Zoroastre un roi de la Bactriane, créateur des arts magiques, et vaincu par Ninus.

On reconnaîtra sans peine ici l'écho des vieilles traditions de la Perse : car, quelle autre autorité qu'une tradition orientale aurait pu donner aux Grecs l'idée de cette fabuleuse antiquité? Quel livre, quel monument, quel fait véritablement historique voyons-nous invoqués par eux? Qu'est-ce qui pouvait leur faire supposer que les mages étaient plus anciens que les prêtres de l'Égypte et les brahmanes de l'Inde, sinon ces dynasties mythologiques, ces interminables générations de prophètes dont il est question dans le Desatir? Aussi a-t-on pensé, avec raison. tant qu'on a été réduit à ces vagues témoignages, que le nom de Zoroastre s'appliquait moins à un homme qu'à tous les réformateurs, à tous les instituteurs religieux de l'Iran. Si nous avons vu Justin faire de Zoroastre un roi, cela vient certainement de ce que, dans les traditions que nous avons citées, ces premiers prophètes nous sont représentés en même temps comme les premiers souverains de la terre, comme des chefs de puissantes dynasties. Au contraire, les dates d'Anquetil-Duperron s'accordent à merveille avec tout ce que racontent de l'auteur du Zend-Avesta les auteurs orientaux eux-mêmes. Quel est, en effet, le rang qu'occupe Zoroastre parmi les quinze prophètes du Desatir? Il est placé immédiatement après les temps mythologiques et héroïques de la Perse et avant ceux de la décadence, puisque Sasan, premier du nom, qui vient après l'auteur du Zend-Avesta, est censé vivre à l'époque de Darius Kodoman et d'Alexandre. Or, l'histoire des anciens Perses ne sort de ses ténèbres et ne commence vérita-

blement que sous les règnes de Cyrus, de Cambyse et de Darius Hystaspes. Est-ce Darius lui-même ou son père qui, sous le nom de Ghustasp, joue un si grand rôle dans la vie de Zoroastre? Peu nous importent les noms propres, c'est une époque que nous cherchons ; et avant celle que nous avons trouvée, il n'y a que des traditions étrangères à Zoroastre; après elle, le triomphe de sa doctrine est déjà un fait accompli dans l'immense empire des successeurs de Darius. Remarquons, en outre, que la conquête que fit Darius d'une partie de l'Inde nous explique la conversion du brahmane Djangrangachah. Enfin, ce sage de la Grèce qui assiste, dans Babylone, aux prédications du nouveau prophète, nous transporte au milieu du VIe siècle avant notre ère ; car ce sage ne peut être que Pythagore, qui florissait dans la 62e olympiade ou 528 ans avant J.-C., que saint Clément nous représente comme un disciple de Zoroastre, et qu'une tradition généralement répandue fait voyager en Égypte et dans la Chaldée.

Le Zend-Avesta est, dans le sens antique et primitif du mot, un code religieux, c'est-à-dire qu'on y rencontre tout à la fois, confondus, sans ordre, un culte, une législation et un système de croyances, une sorte de philosophie. Nous laissons de côté la partie cérémonielle et civile pour nous occuper seulement des dogmes proprement dits et de la morale.

Le plus caractéristique et le plus connu de ces dogmes, c'est celui qui reconnaît à la tête de l'univers deux principes, l'un auteur du bien, et l'autre du mal, Ormuzd et Ahrimane. Mais ce dualisme n'est admis que dans une certaine mesure, autant qu'il est nécessaire pour écarter

de Dieu la responsabilité du mal ; il n'est pas le fond de la religion de Zoroastre. Le fond de la religion de Zoroastre c'est le monothéisme. En effet, d'abord Ormuzd et Ahrimane sont tous deux sortis, ou, comme dit le Boun-dehesch, ils sont *un seul peuple* de Zervane-Akérène, c'est-à-dire le temps sans borne ou l'espace infini. Le Zend-Avesta ne s'explique pas davantage sur la nature et les attributions de ce principe : aussi a-t-il été compris de diverses manières par les différentes sectes du magisme. Les uns n'y ont vu que le temps abstrait, les autres que l'espace ou le lieu, et d'autres, formant la secte des zervanites, une émanation de la lumière première ; mais la réserve même des livres originaux nous autorise à croire qu'il s'agit ici de l'infini, supérieur à toute distinction du bien et du mal, et que son essence même ne permet pas de définir.

De plus, il n'y a aucune égalité entre Ormuzd et Ahrimane. A en croire quelques sectes, dont les opinions sont rapportées par Scharistani[1] et par l'auteur du Dabistan[2], Ahrimane aurait reçu l'existence après Ormuzd, et, par conséquent, ne serait pas éternel ; il serait né d'un doute conçu par Ormuzd sur sa propre puissance, ou il aurait accompagné la création, c'est-à-dire le développement de la puissance divine, comme l'ombre accompagne la lumière ; en un mot, il n'est qu'une négation, une limite. Mais nous n'avons pas besoin de sortir des paroles du Zend-Avesta pour montrer que ces deux puissances sont loin d'être

[1] Thom. Hyde, *Veterum Persarum historia*, ch. 22.
[2] T. I, p. 356 de la traduction anglaise.

placées sur la même ligne et de former un antagonisme inconciliable. Ormuzd seul, Ahurâ-Mazdaô, comme l'appellent les livres zends (c'est-à-dire la *grande lumière*, ou, selon la traduction de M. Burnouf, le *roi très-savant*), possède véritablement les attributs de la Divinité. Lui seul est invoqué, adoré dans la religion de Zoroastre, qui s'appelle de son nom, le mazdéisme. Voici en quels termes il est ordonné de le prier : « J'invoque et je célèbre le créateur Ahurâ-Mazdaô, lumineux, resplendissant, très-grand et très-bon, très-parfait et très-énergique, très-intelligent et très-beau, éminent en pureté, qui possède la bonne science, source de plaisir, lui qui nous a créés, qui nous a formés, qui nous a nourris, lui le plus accompli des êtres intelligents [1]. » Ahrimane, au contraire, l'esprit du mal, le roi des ténèbres, n'a qu'un pouvoir limité et temporaire qui le fait ressembler beaucoup moins à un des auteurs de la création qu'à un ange déchu, à une créature révoltée contre Dieu et destinée à se réconcilier avec lui. En effet, selon les livres zends, et surtout selon le Boun-dehesch, toute la durée de la nature se partage en quatre périodes de trois mille ans chacune. Dans la première, c'est Ormuzd seul qui règne; car c'est lui qui a commencé l'œuvre de la création. « J'ai agi le premier, dit-il à son prophète [2], ensuite ce Pétyaré, » c'est-à-dire le contradicteur ou Ahrimane. Au commencement, Ormuzd, élevé au-dessus de tout, était avec la science souveraine, avec la pureté, dans la lumière du monde. Ce trône de lumière, ce lieu habité

[1] E. Burnouf, *Comment. sur le Yaçna*, p. 146.
[2] *Vendidad-Sadé*, farg. 1.

par Ormuzd, est ce qu'on appelle la lumière première; et cette science souveraine, cette pureté, production d'Ormuzd, est ce qu'on appelle la loi[1]. » Dans la seconde période, Ormuzd et Ahrimane luttent ensemble avec des avantages à peu près égaux, l'un régnant sur la lumière, l'autre sur les ténèbres; l'un formant toute chose pour le bien, l'autre pour le mal. Dans la troisième période, la victoire appartient à Ahrimane; c'est lui et les êtres sortis de ses mains, les démons, les puissances infernales, qui gouvernent le monde, c'est-à-dire que le monde marche à sa fin. Enfin, Ormuzd reprend le dessus, et, cette fois pour toujours, les morts ressuscitent purifiés de leurs fautes, le mal disparaît, et avec lui l'enfer; Ahrimane lui-même, récitant des prières et offrant des sacrifices, est un zélé serviteur du roi de la lumière. « Cet injuste, cet impur, dit le Yaçna, qui n'est que dew dans ses pensées, ce roi ténébreux des darvands, qui ne comprend que le mal, à la résurrection il dira l'Avesta; exécutant la loi, il l'établira même dans la demeure des darvands. » Il est impossible de dire plus clairement que la puissance d'Ahrimane n'est ni éternelle ni absolue, mais temporaire et relative. Elle n'intervient que dans l'état actuel du monde, pour en expliquer les imperfections et en décharger la responsabilité divine. Avant que ce monde fût formé, elle n'existait pas encore; et quand il aura disparu et fait place à un monde meilleur, elle n'existera plus; car, pour le principe du mal, c'est avoir perdu l'existence que d'être réuni et subordonné à celui du bien.

[1] *Zend-Avesta*, t. III, p. 343.

Après avoir défini, autant qu'il dépendait de nous, l'essence et les rapports des deux principes, nous sommes naturellement conduits à rechercher comment et dans quel ordre ils ont produit l'univers.

Les livres zends ne s'expliquent pas sur l'acte par lequel Ormuzd a donné l'existence au monde, et sur la manière dont il est sorti lui-même, ainsi que son ennemi, du sein de l'Éternel. Ils disent bien qu'Ormuzd et Ahrimane ont été *donnés* de Zervan-Akérène, qu'Ormuzd a *donné* le ciel, la terre et toutes ses productions ; mais que faut-il entendre par là ? Est-ce la création telle que nous la concevons aujourd'hui, telle que l'admet l'orthodoxie chrétienne, ou simplement l'émanation ? Nous n'hésitons pas à adopter ce dernier sens, et voici par quels motifs. Si *être donné*, dans la langue du Zend-Avesta, signifie être créé, Ormuzd a été créé aussi bien que le monde ; car la même expression s'applique à l'un et à l'autre. Or, il est impossible de regarder Ormuzd comme une création ; car lui seul, comme nous l'avons montré, a un rôle actif dans l'existence, lui seul a tous les attributs et tient la place de Dieu ; il est le premier auteur, le défenseur et le rédempteur de l'univers. Nous pouvons assurer qu'il en est la substance, quand nous voyons le Zend-Avesta [1] le désigner quelquefois comme le *corps des corps*. Il est la grande lumière, par conséquent, ses rapports avec les êtres sont les mêmes que ceux des rayons avec le soleil. Aussi n'avons-nous aucune raison de contester l'authenticité de ce passage des livres zends cité dans le Dabistan [2].

[1] T. II, p. 180.
[2] T. I, p. 139.

C'est Ormuzd qui parle à Zoroastre : « Apprends à tous les hommes que tout objet brillant et lumineux est l'éclat de ma propre lumière.... Rien, dans le monde, n'est au-dessus de la lumière, dont j'ai créé le paradis, les anges et tout ce qui est agréable, tandis que l'enfer est une production des ténèbres. » Il faut, en outre, tenir compte de ce fait historique, que le gnosticisme et le manichéisme, si étroitement liés au système de Zoroastre, sont fondés sur le système de l'émanation. Ormuzd est donc une émanation de l'éternité ou de l'infini, au sein duquel il était primitivement confondu avec les ténèbres, et le monde est une émanation d'Ormuzd. Mais il y a entre eux cette différence fondamentale, que le premier est une émanation éternelle du temps éternel (Zervane-Akérène), et le second une émanation transitoire du temps phénoménal, si l'on peut s'exprimer ainsi, c'est-à dire du temps qui sert à mesurer les révolutions du ciel et la succession des événements (Zervane).

Ormuzd n'a pas produit directement les êtres matériels et spirituels dont l'univers se compose, il les a produits par l'intermédiaire de la parole, du Verbe divin, du saint *Honover*. « Le pur, le saint, le prompt Honover, je vous le dis clairement, ô Sapetman Zoroastre, était avant le ciel, avant l'eau, avant la terre, avant les troupeaux, avant les arbres, avant le feu, fils d'Ormuzd, avant l'homme pur, avant les dews, avant les kharfesters (les animaux utiles ou innocents), avant tout le monde existant, avant tous les biens, avant tous les purs germes donnés d'Ormuzd [1]. En d'autres termes, ce

[1] *Yaçna*, h. 19.

qu'Ormuzd est à l'Éternel ou à l'Infini, le Honover l'est à Ormuzd, c'est-à-dire sa pensée, son âme, son image, et, par là même, la source et le modèle de toutes les perfections des êtres [1]. Il a un corps et une âme : son âme, ou, comme disent les livres zends, son *férouër*, c'est la réunion de toutes les idées, qui forment, en quelque sorte, sa substance intelligible; son corps, c'est la réalisation de ces idées dans la nature des êtres, c'est l'univers tout entier, tant spirituel que matériel [2].

Au-dessous du Verbe divin, de l'intelligence ou de la raison universelle qui a préexisté et présidé à la formation des choses, nous rencontrons ce que, dans la langue de Platon, on a appelé les idées, ce que les livres zends nomment les *férouërs*, c'est-à-dire les formes divines, les types immortels des différents êtres. Le feu et les animaux ont leurs *férouërs* comme l'homme; les nations, les villes, les provinces, aussi bien que les individus. Il y a les *férouërs* des anges, de la loi, d'Ormuzd lui-même, et, comme on l'a vu plus haut, du Verbe d'Ormuzd. Il n'y en a pas pour Ahrimane et ses démons, ni pour le premier principe des choses, le temps sans bornes. Cela se conçoit, puisque le mal n'est qu'une négation et que l'infini échappe à toute forme déterminée. Cependant il faut remarquer que ces types ont plutôt un caractère mythologique que métaphysique, et ressemblent plus à des puissances effectives qu'à de pures conceptions de l'esprit. Ils ont pris naissance pendant la première période

[1] Anquetil, *Mémoires de l'Académie des Inscriptions*, t. XXXVII, p. 620.

[2] *Zend-Avesta*, t. II, p. 323 et 595.

de la durée du monde, quand Ormuzd était encore sans rival, et ont d'abord existé seuls dans le ciel, puis réunis aux différents êtres qu'ils représentent, et, faisant partie de la nature pendant cette vie terrestre, ils ont été chargés de combattre l'influence des mauvais génies. Ormuzd, en les exilant de leur première patrie, leur adressa ces mots[1] : « Quel avantage ne retirez-vous pas de ce que, dans le monde, je vous donnerai d'être dans des corps! Combattez les daroudjs (les créatures d'Ahrimane) ; faites disparaître les daroudjs. A la fin, je vous rétablirai dans votre premier état, et vous serez heureux. A la fin, je vous remettrai dans le monde, vous serez immortels, sans vieillesse, sans mal. » C'est la théorie des idées amenant à sa suite, comme dans le système de Platon, les dogmes de la préexistence et de l'immortalité.

Il est évident que les *férouërs*, étant les exemplaires d'après lesquels toutes les créatures ont été formées, ont dû exister avant ces créatures, de quelque nature qu'elles soient, comme l'original existe avant la copie; voilà pourquoi nous les avons placés, sans écouter l'usage, au-dessus des puissances spirituelles, c'est-à-dire des génies et des anges qui peuplent le ciel de Zoroastre. Ces derniers se divisent en deux classes : les *amschaspands* et les *izeds*.

Les amschaspands (c'est-à-dire les immortels excellents ou les saints immortels) sont au nombre de six. Le premier, *Bahman*, dont le nom signifie la *bienveillance* ou la *bonté*, a sous sa protection les troupeaux. Le second,

[1] *Ibid.*, t. II, p. 350.

Ardibehescht, dont le nom se traduit par *pureté excellente*, est le maître du feu, l'Ouriel des Hébreux et des Chaldéens. Le troisième, *Schahriver* (*le roi puissant*, selon Anquetil-Duperron; *l'excellent roi*, selon M. Burnouf), a sous sa surveillance les sept métaux et les richesses enfouis dans le sein de la terre. Le quatrième, *Sapandomad* (*disposition de cœur humble et soumise*, selon Anquetil; selon M. Burnouf, *celle qui est sainte et soumise*), est un esprit féminin, gardien de la terre. Le cinquième et le sixième, *Kordad* (*qui produit tout*), et *Amerdad* (*qui rend immortel*), ne sont jamais séparés l'un de l'autre. Le premier est préposé aux eaux, et le second, à la garde des arbres et des fruits [1].

Les izeds, dont le nom signifie, selon M. Burnouf, *objets d'admiration*, sont des génies du second ordre, réunis en une vaste hiérarchie et préposés à toutes les parties de l'univers. Ils ont sous leur garde, les uns les différentes heures du jour, les autres les différents jours du mois ou les mois de l'année; ceux-ci, les astres; ceux-là, les plantes, les arbres, les troupeaux; d'autres, les hameaux et les villes. Le premier et le plus puissant des izeds, c'est Mithra, que l'on a souvent confondu tantôt avec Ormuzd, tantôt avec le Soleil, mais qui est parfaitement distinct de tous deux. Il est appelé l'*œil d'Ormuzd et le protecteur des provinces de l'Iran*, quoique ses attributions s'étendent à toute la terre et qu'il semble plutôt un médiateur universel entre la créature et le créateur. On le représente avec mille oreilles et dix mille yeux, parcourant l'espace qui s'étend entre le ciel et la terre, la main ar-

[1] *Comment. sur le Yaçna*, p. 147-166.

mée d'une massue pour effrayer les mauvais génies, ou d'un poignard d'or pour fertiliser la terre. Il donne à la terre la lumière, il trace un chemin à l'eau, il entretient l'harmonie dans le monde, et pèse les actions des hommes sur le pont Tchinevad, c'est-à-dire le passage étroit qui sépare cette vie de l'autre[1]. A peu de distance de Mithra, nous rencontrons Sérosch, dont le nom signifie *la parole faite corps*, ou *la parole incarnée*. Il est en quelque sorte le lieutenant d'Ormuzd sur la terre[2].

Du monde intelligible et du monde spirituel, nous descendons au monde matériel, dont le Boun-déhesch nous raconte en ces termes la formation successive : « En quarante-cinq jours, moi, Ormuzd, aidé des amschaspands, j'ai bien travaillé, j'ai donné le ciel. En soixante jours, j'ai donné l'eau ; en soixante-quinze, la terre ; en trente, les arbres ; en vingt, les animaux ; en soixante-quinze, l'homme. » Ces six époques de la création, formant ensemble une année de trois cent soixante-cinq jours, s'appellent les six *gahambars*, et sont célébrées chaque année par autant de fêtes qui portent le même nom.

Le ciel paraît avoir pour substance le feu, cet emblème matériel de la Divinité, et se compose de deux parties : le ciel immobile, séjour d'Ormuzd ; et le ciel mobile, ou les étoiles, confiées à la direction de Mithra. Ces dernières font leurs révolutions autour d'un même pivot, l'albordj, montagne qui s'élève de la terre jusqu'au ciel immobile. C'est aussi du haut de cette montagne, appe-

[1] *Mémoires de l'Académie des Inscriptions*, t. XXXVII, p. 620.
[2] *Comment. sur le Yaçna*, p. 41.

lée le *Nombril de la terre*, que descend l'eau, pour se distribuer ensuite par mille canaux sur la surface de notre planète, et former les mers, les lacs, les fleuves et les ruisseaux. La terre se divise en sept parties ou *keschvars*, séparées les unes des autres par d'immenses étendues d'eau qui portent le nom de *zarès*. Toutes ces parties, confiées à la garde d'autant de génies particuliers, diffèrent les unes des autres par la couleur et la conformation de leurs habitants. La plus heureuse entre elles, c'est l'Airyana ou l'Iran, « le premier lieu, dit le Zend-Avesta, la ville semblable au paradis, que je produisis au commencement. » C'est, en effet, là que Zoroastre place le paradis terrestre et fait naître nos premiers parents.

De même que le ciel est formé d'un même élément, l'eau d'une seule source, et la terre d'un seul noyau, de même tous les arbres, tous les animaux, tous les hommes ne sont que des rejetons infiniment variés d'un seul arbre, d'un seul animal, d'un seul homme. C'est la conséquence à laquelle devait nécessairement aboutir la théorie des idées que nous avons exposées plus haut. Une seule tige, donnée par Ormuzd, produisit d'abord dix mille espèces, dont nous trouvons, dans le Boun-déhesch, une classification fondée sur certaines idées médicales. Ces dix mille espèces en produisirent, à leur tour, cent vingt mille. Le premier de tous les arbres fut le *hom*, arbrisseau des montagnes, avec lequel les Perses alimentaient le feu sacré. Le premier de tous les animaux fut le taureau, qui, après avoir longtemps existé seul, fut tué par Ahrimane et les dews. Mais son âme devenue celle de toute la nature animale, lui survécut sous le nom de *goschouroun* ; et de sa semence purifiée naquirent deux

taureaux, l'un mâle et l'autre femelle, qui produisirent toutes les espèces d'animaux. Enfin, le premier homme fut *Kaïomors*, sorti d'un des côtés du taureau, sous l'aspect d'un jeune homme de quinze ans. En d'autres termes, la forme humaine se dégage et se distingue du type plus général de l'animalité. Kaïomors eut le même sort que le taureau ; mais en mourant il avait répandu sa semence sur la terre. Cette semence fécondée et purifiée par le soleil, donna naissance au premier couple, *Meschia* et *Meschiané*, que le Zend-Avesta nous présente à leur origine sous la forme d'un arbre à deux tiges, sans doute l'arbre symbolique des générations humaines.

Telles sont, dans l'ordre même où elles ont été produites, les œuvres de la puissance et de la bonté d'Ormuzd ; mais à chacune d'elles, aussitôt qu'elle recevait le jour, était opposée une œuvre d'Ahrimane, destinée à la combattre ou à la corrompre. Ainsi, à l'armée céleste des amschaspands et des izeds répondirent les noires légions des dews, des daroudjs et des darwands, ou la hiérarchie des esprits du mal. Contre le ciel lui-même, contre ce monde où brille la lumière et qu'éclairent, même pendant la nuit, des étoiles sans nombre, Ahrimane construisit le vaste empire des ténèbres, cette immense prison qui s'appelle l'enfer, le *douzakh*. L'eau qui descend de l'Albordj, il la souilla par ses impures créations ; il couvrit la terre de plantes vénéneuses, d'animaux malfaisants ou horribles ; mais c'est surtout contre l'homme, la plus accomplie des œuvres d'Ormuzd, que se tournèrent d'abord et que se tournent encore sa fureur et sa ruse.

Nos premiers parents, Meschia et Meschiané, à peine sortis de la semence de Kaïomors, vivaient innocents et

heureux dans le paradis terrestre, lieu d'abondance et de délices, plus beau que le monde entier, et semblable au Béhescht (au paradis céleste), quand Ahrimane sauta sur la terre sous la forme d'une couleuvre, vint troubler leur âme et bouleverser leur existence. « Il courut sur leurs pensées, il renversa leurs dispositions, et leur dit : c'est Ahrimane qui a donné l'eau, la terre, les arbres, les animaux. Ce fut ainsi qu'au commencement Ahrimane les trompa ; et, jusqu'à la fin, le cruel n'a cherché qu'à les séduire [1]. » En effet, cet égarement de leur esprit ne fut qu'une première victoire remportée sur eux par le génie du mal. « Le dew, qui ne dit que le mensonge, devenu plus hardi, se présenta une seconde fois, et leur apporta des fruits qu'ils mangèrent, et par là, de cent avantages dont ils jouissaient, il ne leur en resta qu'un. » Séduits une troisième fois, nos premiers parents en vinrent à boire du lait. A la quatrième fois, ils allèrent à la chasse, mangèrent la viande des animaux qu'ils venaient de tuer, et se firent des habits de leurs peaux : c'est le Seigneur faisant des tuniques de peau à Adam et Ève. Ensuite ils découvrirent le fer, avec lequel ils coupèrent les arbres et se construisirent une tente. Enfin, ils s'unirent charnellement, et leurs descendants, héritiers de leurs misères, armés les uns contre les autres par la colère et l'envie, continuèrent d'adorer le dew, cause de tous leurs maux, jusqu'au moment où le fils de Poroschasp et de Dogdo, c'est-à-dire Zoroastre, vint leur révéler la vérité et les appeler à la vraie foi.

Les conséquences de ces dogmes, par rapport à la vie

[1] *Zend-Avesta*, t. II, p. 351-378.

humaine, sont faciles à apercevoir. En politique, l'abolition des castes : car les hommes n'ont plus, comme dans l'Inde, quatre origines différentes ; ils descendent tous d'un même couple, ils sont tous enfants d'un même père et soumis à la même loi. On lit dans le Vendidad-Sadé ces belles paroles : « Je vous adresse ma prière, ô Hom, qui faites que le pauvre est égal au grand. » Au lieu de castes, on ne rencontre plus en Perse que des classes, à la tête desquelles se trouvent les *mobeds* (de *mogh bed*, c'est à-dire *juges des mages*), et les *destours* (c'est-à-dire *surveillants*), en un mot, les prêtres. La forme du gouvernement doit être monarchique ; mais le roi, image d'Ormuzd sur la terre, a pour tâche de soulager et de protéger le pauvre [1], ou, comme on l'a dit dans un autre temps et sous une autre influence, il doit être l'homme du peuple. Se montre-t-il infidèle à sa mission, le grand prêtre, ou archimage, le destourandestour, a le droit de prononcer sa déchéance. « Enlevez le roi qui n'est pas selon votre désir [2]. » Dans la constitution de la famille, abolition de la polygamie. Le mari est le chef, le roi absolu du foyer domestique ; on lui doit obéissance comme à Dieu. Mais un homme ne peut épouser qu'une seule femme : le couple de Meschia et de Meschiané doit servir de modèle à tous les mariages. En morale, le parsisme peut être considéré comme la première revendication de la liberté humaine. Tandis que le panthéisme de l'Inde ne peut conclure qu'au fatalisme, à l'indifférence, à l'anéantissement de soi-même, le dogme de Zoroastre

[1] *Vendidad-Sadé*, h. 19.
[2] *Ibid.*, h. 8.

nous représente la vie comme un combat sans trêve et sans relâche, où l'homme, pour se défendre contre un ennemi aussi rusé que méchant, est obligé de faire usage de toutes ses facultés. Le champ de bataille, c'est à la fois son âme et la nature ; car tout ce qui est mauvais vient d'Ahrimane, les forces rebelles du monde extérieur, les animaux immondes et malfaisants, comme les passions de son propre cœur. Mais pour lutter, il faut avoir des forces, il faut être exempt des privations qui, en énervant le corps, ne sont pas moins funestes à l'esprit : aussi, loin de recommander les macérations et les jeûnes, comme font la plupart des législateurs de l'Orient, Zoroastre les proscrit formellement. « Si l'on ne mange rien, dit-il [1], on sera sans force et l'on ne pourra pas faire d'œuvres pures. Il n'y aura ni forts laboureurs, ni enfants robustes, si l'on est réduit à désirer la nourriture. Le monde, tel qu'il existe, ne vit que par la nourriture. »

A cette idée qui fait de la vie un combat et une épreuve, vient nécessairement se rattacher le dogme de l'immortalité. L'âme, au sortir de ce monde, est attendue par Mithra, près du pont Tchinevad, dont Mahomet a fait le pont Sourate. Si le nombre des bonnes actions l'emporte sur celui des mauvaises, elle traverse sans danger ce pont tranchant comme un rasoir et entre dans le béhescht, c'est-à-dire dans le séjour des élus. Le contraire a-t-il lieu, elle descend près des démons dans l'abîme. Si l'on en croit un recueil de traditions fort anciennes, le *Sadder-Boun-Déhesch*, traduit en grande partie par Anquetil-Duperron, dans les *Mémoires de l'A-*

[1] *Vendidad-Sadé*, forg. 3

cadémie des Inscriptions [1], la croyance à la spiritualité et à l'immortalité de l'âme aurait revêtu chez les Parses une forme plus analytique. Toute la partie sensitive et intelligente de notre être serait considérée comme la réunion de trois principes distincts : d'abord le *djan*, c'est-à-dire le principe vital, qui conserve la force du corps et entretient dans toutes ses parties l'ordre et l'harmonie; ensuite l'*akko*, principe divin et inaltérable qui nous éclaire sur le bien qu'il faut faire, sur le mal qu'il faut éviter, et nous annonce dès cette vie une vie meilleure : en un mot, la conscience ou plutôt la raison morale; enfin, l'âme proprement dite, la personne humaine, qui se compose à son tour de ces trois facultés : 1° l'intelligence, désignée sous le nom de *boé;* 2° le *roüan*, qui paraît tenir à la fois du jugement et de l'imagination; 3° le *férouër*, ou la substance même de l'âme, qui, après avoir existé séparément dans le ciel, a été obligée de s'unir au corps. Le principe vital n'est qu'une sorte de vapeur qui s'élève du cœur et que la mort doit dissiper. La raison morale, l'*akko*, retourne au ciel d'où elle est descendue; l'âme proprement dite, formée par la réunion des trois autres éléments, demeure seule responsable de nos bonnes et de nos mauvaises actions, est seule réservée aux récompenses du paradis et aux châtiments de l'enfer.

Au dogme de l'immortalité de l'âme, le Zend-Avesta ajoute celui de la résurrection des corps. Mais cette révolution qui, selon la loi de Zoroastre, doit s'étendre à toute la nature, loin d'éterniser les supplices, a pour but,

[1] T. XXXVII, p. 646-648.

au contraire, d'y mettre un terme, en faisant disparaître du même coup le mal physique et le mal moral. Les morts rappelés à la vie comparaîtront devant le tribunal d'Ormuzd. Les bons iront au gorotman (le ciel des élus) ; les méchants seront précipités dans le douzakh (l'enfer) ; et quand ils auront éprouvé pendant trois jours, en corps et en âme, les uns toutes les joies du paradis, les autres toutes les peines de l'enfer, ils se trouveront égaux, il n'y aura plus de méchants ni de réprouvés ; « tous les hommes seront unis dans une même œuvre, » revêtus de corps immortels, affranchis de tous les besoins humiliants et assurés pour toujours de la félicité des anges. Ormuzd, ayant terminé ses œuvres, se reposera dans sa gloire ; Ahrimane, comme nous l'avons dit plus haut, adressera des prières et offrira des sacrifices à l'Éternel. A la place même de l'enfer, on verra une contrée d'abondance et de délices [1].

III

Que quelques-unes des croyances que nous venons d'exposer aient été répandues dans l'Orient avant Zoroastre, c'est ce qu'il est impossible de contester. Zoroastre, lui-même, en appelle sans cesse à une révélation plus ancienne, celle de Heômo ou Hom, dont Thomas Hyde a fait Abraham. Le culte des Gâhambars, ou des

[1] *Zend-Avesta*, t. III, p. 411-415.

six époques de la création, est universellement attribué à Djemschid, un des rois des temps héroïques de la Perse, et dont le règne, selon les calculs de Ferdousi, remonterait à l'an 3429 avant notre ère. Nous savons aussi que la distinction des deux principes, avec tout leur cortége de bons et de mauvais anges, était déjà un dogme consacré par la religion des Chaldéens. Mais quand on considère dans leur ensemble les idées développées dans le Zend-Avesta, on y reconnaît sans peine un système original et puissant, dirigé à la fois contre le sabéisme et le brahmanisme. Au sabéisme, c'est-à-dire au culte des astres, il oppose l'idée d'un monde spirituel antérieur et supérieur au monde naturel, d'une intelligence suprême, dont toute l'armée céleste a reçu l'existence et suit les ordres. Au brahmanisme, qui absorbe tous les êtres en un seul et nous montre la nature divinisée et tournant sur elle-même dans un cercle invariable, il oppose la distinction de Dieu et de l'univers, du bien et du mal, de l'âme et du corps, la Providence divine, la liberté humaine, l'égalité des droits et des devoirs, la lutte considérée comme une condition de la vie, et la vie elle-même comme une préparation à une félicité immortelle. Ces deux principes, détrônés mais non emportés par la religion de Zoroastre, nous allons les trouver essayant de se relever et de se rajeunir, à l'aide du mysticisme, dans le système des *sipasiens*, c'est-à-dire les *adorateurs*. C'est ainsi que se nomment les sectaires qui prennent pour base de leurs croyances le Desatir et les prétendues prophéties des Abad, affirmant que Zoroastre n'a rien changé à cette primitive révélation, qu'il n'a fait que la traduire en paraboles et en allégo-

gories, pour lui donner plus d'accès dans la multitude. Cette méthode allégorique unie avec des prétentions à une antiquité merveilleuse, est un des traits caractéristiques des sectes qui se forment à une époque de dissolution et de décadence. Voici, au reste, les opinions les plus importantes des sipasiens, telles que les présentent à la fois le Desatir et le Dabistan.

Dieu est l'être universel, l'unique substance. L'unité, l'identité, l'éternité sont ses principaux attributs, ou du moins les seuls que nous puissions saisir; car son essence nous est incompréhensible. Tout ce qui est participe de son existence et ne peut jamais se séparer de lui; par conséquent, l'univers n'a pas commencé et ne doit pas finir. Il est le résultat, non d'une création, mais d'une émanation éternelle. Le premier de tous les êtres sortis du sein de Dieu se nomme Azad-Bahman. Il représente l'universelle intelligence, il réside dans la sphère de la plus pure lumière, et sert de médiateur entre le principe suprême et les existences inférieures. A son tour, il donne naissance à une innombrable hiérarchie d'anges, de génies, d'esprits qui animent et dirigent les astres, les éléments, la terre, les minéraux, les végétaux, les animaux y compris l'homme. La nature entière doit donc être considérée comme un être vivant, intelligent, dont toutes les parties se lient et réagissent les unes sur les autres comme les organes de notre corps; mais cette vie est universelle, et, comme nous l'avons remarqué tout à l'heure, éternelle, et divisée par périodes astronomiques dont rien ne peut donner une idée dans les autres systèmes. Lorsqu'une période commence, une des étoiles fixes gouverne seule l'univers pendant mille ans. Au

bout de ce temps, elle s'associe un autre astre pendant le même nombre d'années. Tous les astres, jusqu'au dernier, qui est la lune, deviennent ainsi, à tour de rôle et pour la même durée, les associés de celui qui a d'abord régné seul. Ce cercle étant épuisé, l'astre dirigeant cède la place à celui qui lui a été associé le premier, et les choses se passent exactement comme auparavant. C'est de cette manière que le gouvernement du monde passe successivement à tous les astres, dont le nombre total nous représente un pareil nombre de milliers d'années qui forment le règne de chacun d'eux. Au terme de cette succession, la période est accomplie, et une autre période commence, ramenant avec elle tous les phénomènes et tous les êtres qui ont déjà existé. Chacune de ces révolutions s'appelle un jour. Trente de ces jours forment un mois, douze mois une année, un million de ces années un *fard*, un million de fards un *vard*, etc. Toute cette chronologie nous rappelle l'année *divine* des Indiens, comme les quatorze abad nous font penser aux quatorze Manou.

L'opinion que les sipasiens se forment de l'âme humaine est liée à leur système général. Ils supposent que les âmes, non moins diverses dans leur nature que les corps, viennent de différentes régions du ciel, les unes du soleil, les autres des étoiles fixes, d'autres des planètes, selon la disposition du corps qui les reçoit. Après une vie irréprochable, consacrée à la vraie foi et aux bonnes œuvres, elles remontent vers les étoiles et s'élèvent peu à peu jusqu'à la sphère éthérée, séjour des purs esprits, où elles jouissent de la contemplation de la suprême lumière, *minenivanminou*. Si, au contraire, le

vice et le crime ont effacé en elles le souvenir de leur origine, elles descendent successivement dans toutes les formes inférieures à la nature humaine, dans les animaux, dans les plantes, dans les minéraux même, et finissent par rester attachées aux éléments bruts. Enfin, si le bien et le mal se balancent dans leur carrière, elles se purifient par un certain nombre de migrations, puis arrivent au niveau des âmes bienheureuses. C'est par cette foi dans la métempsycose qu'ils justifient le respect qu'ils partagent avec tous les habitants de la Perse pour les animaux utiles ou innocents et la guerre qu'ils font aux animaux nuisibles. Les animaux utiles ont été des hommes coupables de fautes vénielles. Les animaux nuisibles sont habités par des âmes de meurtriers et de criminels endurcis.

Ce panthéisme, moitié astrologique et moitié métaphysique, est dignement couronné par un mysticisme sans règle et sans frein. De même que les étoiles disparaissent devant le soleil, de même, disent les sipasiens [1], l'âme doit s'anéantir devant Dieu, soleil des êtres. Ils pensent qu'il y a quatre degrés, quatre états de l'intelligence par lesquels on arrive à cette perfection. Le premier est la vision de Dieu dans un songe ; le second, la révélation dans l'état de veille ; le troisième, l'extase ; le quatrième, l'anéantissement en Dieu, avec la faculté de quitter son corps. Ici encore on reconnaît sans peine la doctrine indienne du *Yoga*, si ce n'est le soufisme. L'auteur du Dabistan a conversé avec plusieurs membres de cette secte ; il parle longuement de son dernier chef, Azar

[1] *Dabistan*, t. I, p. 83.

Kaivan, qui, né à Khum, en Perse, en 1588 de notre ère, mourut à Patna, dans l'Inde, en 1673, après avoir passé toute sa vie dans la contemplation et la plus dure abstinence, adoré parmi les siens comme le continuateur et le descendant de la dynastie mahabadienne [1].

Le mysticisme indien nous apparaît d'une manière non moins évidente, mais plus exclusive, dans la secte des *djemschaspiens*, ainsi appelés du nom de leur fondateur; car ils prétendent être les disciples de Djemschasp, fils de ce même roi Djemschid à qui l'on attribue l'institution des gâhambars. C'est une origine moins reculée, mais tout aussi imaginaire que celle des sipasiens. Ces sectaires sont aussi connus sous l'appellation de *yekanahbinan*, c'est-à-dire les *prophètes de l'unité*, parce que Dieu est le seul être dont ils reconnaissent l'existence. Tout le reste, les cieux, les anges, les étoiles, les âmes, les éléments, les animaux, les végétaux, les minéraux, en un mot, l'univers, tant matériel que spirituel, n'existe que dans la pensée divine. Voici en quels termes on fait parler Djemschasp, exposant sa doctrine à un de ses disciples [2]. « Sache, ô Abtîn, que le Tout-Puissant a conçu en idée la première intelligence. La première intelligence a conçu de la même manière trois choses, à savoir : la seconde intelligence, l'âme de la sphère supérieure et le corps de ce même ciel. La seconde intelligence a conçu de la même manière trois choses, et ainsi de suite, jusqu'aux éléments et à leurs diverses combinaisons. C'est absolument comme lorsque nous nous faisons l'idée d'une

[1] *Ubi supra*, p. 97.
[2] *Ubi supra*, p. 104.

ville avec des places, des jardins et des habitants, qui, hors de notre imagination, n'ont aucune existence. » C'est, comme on voit, l'idéalisme, sinon dans sa perfection, du moins dans toute sa hardiesse. Les djemschaspiens ont développé leur système dans plusieurs ouvrages, dont le plus célèbre, attribué à Farhang-Destour, a pour titre : *Testament de Djemschid adressé à Ablin.*

Les *samradiens*, ainsi appelés du mot *samrad*, qui signifie imagination, pensée, ne diffèrent pas essentiellement de la secte précédente, mais ils se divisent en plusieurs classes, qui marquent autant de degrés dans l'idéalisme, depuis la doctrine de Berkeley jusqu'aux conséquences sceptiques du système de Kant. La première classe des samradiens, dont le fondateur, Fartosch, est censé avoir vécu sous le règne de Zohak, c'est-à-dire, selon le calcul de Ferdousi, 2729 ans avant notre ère, ne regarde comme une idée ou une illusion que ce monde élémentaire ; tout le reste, cieux, substances simples, leur paraît avoir une véritable existence. La seconde classe des samradiens, qui a pour chef Farschid, fils de Fartosch, ne regarde comme réel que les substances simples, et compte parmi les illusions le ciel et les astres. La troisième classe, docile aux leçons de Fariradj, fils de Farschid, abandonne aussi les substances simples, telles que les cieux et les pures intelligences, et ne conserve à la réalité que les attributs nécessaires de Dieu. Enfin, une quatrième classe, composée des disciples de Faramand, successeur de Farirardj, n'excepte rien de l'idéalisme, pas même les attributs divins. Dieu, pour eux, est tout ce qui est, et Dieu

n'est qu'une idée[1]. Il est assez vraisemblable que ces quatre personnages se succédant de père en fils à la tête de ces quatre écoles ne sont qu'une manière symbolique de peindre les différents degrés de l'idéalisme et la pente fatale qui l'entraîne au scepticisme. Du reste, l'auteur du Dabistan nous assure avoir rencontre dans l'Inde, en 1054 de l'hégire, ou 1637 de notre ère, un certain nombre de Parses opiniâtrément attachés à ce système. Ce sont les pyrrhoniens de l'Orient, et on leur attribue une foule d'aventures qui rappellent les scènes de Molière dans le *Mariage forcé*.

Du scepticisme à l'athéisme, la distance n'est pas grande. Aussi lisons-nous dans le Dabistan[2] que, vers le milieu du règne de Zohak, vivait en Perse un penseur du nom de Schidrang, à la fois guerrier et philosophe, qui ne reconnaissait pas d'autre Dieu que la nature, ou, pour employer ses expressions mêmes, la *disposition et la constitution* (*khoy manisch*); en un mot, la force qui agit sur les éléments. Ces éléments, toujours les mêmes, selon lui, passent alternativement dans tous les êtres, dans les hommes comme dans les animaux, dans les animaux comme dans les plantes, de la dissolution à l'organisation et de l'organisation à la dissolution.

C'est aussi l'athéisme, ou un panthéisme matériel, que nous rencontrons dans la doctrine des *paikariens*, ainsi appelés de leur fondateur Paikar. Selon ces sectaires, Dieu ne serait pas autre chose que le feu, dont la lumière aurait donné naissance aux astres. Mais le feu

[1] *Dabistan*, t. I, p. 195 et suiv.
[2] *Ibid.*, p. 203.

n'est pas seulement lumineux, il est aussi sec et chaud; par ces deux propriétés, il a engendré l'air; dans l'air, il y a un principe d'humidité qui a produit l'eau. L'eau, étant à la fois humide et froide, a engendré par sa froideur la terre. Enfin, de la combinaison de ces quatre éléments sont sortis tous les corps composés[1]. Si la Perse a son Héraclite, elle a aussi son Thalès dans la personne d'Alar, chef des alariens, et son Anaximène dans Milan, chef des milaniens. En effet, le premier reconnaît pour principe de l'univers l'humidité ou l'eau, et le second, l'air[2]. Un médecin du nom de Schadib, que ses disciples font vivre dans l'Iran, à la fin du règne de Zohak, se figurait que les choses avaient pour principe générateur la terre. Les propriétés froides de ce corps auraient donné naissance à l'eau; ses propriétés humides, à l'air; sa sécheresse, au feu; et celui-ci, à son tour, aurait engendré le ciel et les étoiles. Enfin, toutes ces hypothèses matérialistes, presque identiques à celles de l'école ionienne, viennent se résumer et se concilier dans le système du mobed Akhschi, contemporain de Schadib et fondateur de la secte des *akhschiens*. D'après ce philosophe, Dieu est l'essence de tous les éléments, et, dans ce sens, il est vrai de dire qu'il n'a aucune forme, qu'il est partout et qu'il reste immuable, tandis que tout change dans l'univers. Il admet la résurrection, mais dans une acception purement physique, comme la transformation des éléments et la révolution périodique de la nature. Il rejette les récompenses et les châtiments d'une

[1] *Ibid.*, p. 204.
[2] *Ibid.*, p. 204-207.

autre vie, faisant consister le paradis dans les plaisirs des sens, dans la jouissance de tous les biens matériels, et l'enfer dans la douleur et la privation. Des vieilles croyances de l'Iran, il n'a conservé que la loi qui commande la douceur et défend la cruauté envers les êtres inoffensifs; mais il permet l'inceste et déclare l'adultère innocent quand le mari consent à son propre déshonneur. Le bien et le mal, dit-il, n'ont rien d'absolu; ils dérivent exclusivement des institutions et des lois, que l'homme change à volonté. Les akhschiens peuvent être considérés comme les épicuriens de la Perse. Ils étaient fort nombreux à l'époque où écrivait l'auteur du Dabistan; mais, repoussés par les autres sectes de leur nation, ils prenaient généralement le masque de l'islamisme[1].

Ainsi nous avons trouvé en Perse le matérialisme, le scepticisme, l'épicurisme, sans compter les systèmes d'un ordre plus élevé; nous allons y rencontrer le communisme, dans une secte dont l'existence ne peut pas être contestée, car elle a été la cause d'une révolution politique et a fait tomber un roi de son trône. Cette secte est celle de Mazdak, qui, après avoir vu un instant le triomphe de ses principes sous le règne de Kobad, périt dans les supplices par les ordres de Nouschirvan ou Chosroës le Grand, vers l'an 533 de notre ère. Mazdak était grand-prêtre ou archimage de la religion de Zoroastre (*Destouran-Destour*); mais il osa tirer des dogmes qui lui étaient confiés des conséquences étranges. Se donner entièrement à Dieu, se détacher de soi et du monde, voilà quel devait être, selon lui, le but de tous nos efforts. Plus on

[1] *Dabistan*, t. I, p. 208-211.

approche de ce but, plus on est heureux; plus on s'en écarte, plus on est malheureux. Or, qu'est-ce qui nous attache le plus à la terre? qu'est-ce qui nous empêche de nous donner à Dieu et de vivre en paix avec nos semblables? C'est la possession individuelle, exclusive, des biens et des femmes, parce que cette possession est l'essence même de l'égoïsme et le contraire de l'abnégation. Que les biens et les femmes soient donc mis en commun. « Les biens et les femmes, disait Mazdak[1], doivent appartenir à tous exactement comme le feu, l'eau et les plantes de la terre. — C'est une grande injustice que la femme de l'un soit parfaitement belle quand celle de l'autre est précisément l'opposé. Il est donc ordonné par les règles de l'équité et de la vraie religion à un homme de bien d'abandonner pour quelque temps son aimable compagne à un voisin qui en a une méchante et une laide, et d'accepter en échange cette femme disgraciée. — Il est également contraire à la justice et à la nature qu'un homme occupe un rang distingué, tandis qu'un autre reste pauvre et dénué de toutes ressources. C'est donc un devoir pour le vrai croyant de partager sa fortune avec celui qui partage sa foi. Il est même obligé, selon la religion de Zoroastre, de lui envoyer sa femme pour le visiter, afin qu'il ne reste pas privé de compagne. » On sait que cette doctrine, acceptée et mise en pratique par Kobad, souleva contre lui toute la Perse, le fit chasser du trône et causa des désordres qui ne finirent que sous le règne de Chosroës. Mais c'est en vain que ce prince fit mourir dans les supplices le nouveau prophète et ses principaux

[1] *Ibid.*, p. 372-380.

disciples : la secte survécut. L'auteur du Dabistan rencontra encore un grand nombre de ses adeptes qui lui montrèrent un ouvrage de Mazdak, écrit en vieux persan et intitulé le *Desnad.* Ce livre, si nous en croyons le même écrivain, a été traduit en persan moderne par Ayin Schakib.

Indépendamment de ce système politique et social, le mazdéisme a aussi produit plusieurs sectes philosophiques, qui, au fond, ne reconnaissent d'autre autorité que la raison, interprètent le Zend-Avesta par la méthode allégorique, dans le sens de leurs propres opinions. Toutes ces sectes sont réunies sous le nom de *Beh-Dinan,* ou partisans de la vraie foi, d'une religion meilleure. Elles prétendent que la guerre d'Ormuzd et d'Ahrimane n'est pas autre chose que la lutte de l'esprit et de la matière, et, dans une sphère plus circonscrite, de l'âme et du corps, lutte dans laquelle le principe supérieur doit finir par triompher. Les démons sont les passions, les appétits qui naissent du corps, et les anges les facultés de l'esprit ou les qualités de l'âme. Quelquefois aussi c'est l'être et le non-être qu'elles nous représentent par les deux puissances. L'être se confond avec le bien, et le mal avec le non-être ; c'est-à-dire que le mal n'est qu'une pure négation, et que le bien seul est en possession d'une existence reelle, absolue, éternelle [1]. Cette manière d'interpréter les livres saints, dans la langue théologique de l'Europe, s'appellerait le rationalisme. Il nous resterait encore à parler des manichéens et des soufis ; mais ces deux hérésies fameuses sortant du cadre que nous nous

[1] *Dabistan*, t. I, p. 359 et suiv.

sommes tracé ici par les liens qui les rattachent, l'une au christianisme, l'autre à la théologie musulmane, nous avons cru devoir les réserver pour un travail distinct.

Si nous jetons maintenant un coup d'œil d'ensemble sur l'espace que nous venons de parcourir, nous y trouvons, comme dans toute civilisation un peu avancée, trois périodes : l'une de pure soumission, où l'on n'entend que la voix inspirée du prophète; l'autre de soumission et de raisonnement tout ensemble, où l'on discute sur les dogmes, où l'on remonte le cours des traditions, où des sectes diverses se disputent la préséance ; enfin la troisième, de pur raisonnement, de spéculations indépendantes et souvent hostiles à la vieille foi. Pendant cette période, la Perse a cessé d'exister comme puissance morale et politique ; assaillie à la fois par les idées musulmanes et par les idées indiennes, elle a dû subir nécessairement cette double influence. Aussi rien de plus contestable, comme nous l'avons dit en commençant, que l'antiquité et, par conséquent, l'originalité de ses systèmes philosophiques ; mais ses doctrines religieuses, son dualisme mitigé, ses idées sur la liberté, sur l'unité du genre humain, la régénération du monde, la résurrection des corps et l'avénement futur du paradis sur la terre, sont faits pour exciter les plus graves méditations et ouvrir devant nos yeux un horizon nouveau.

DE L'ÉTAT

POLITIQUE ET RELIGIEUX DE LA JUDÉE

DANS LES DERNIERS TEMPS DE SA NATIONALITÉ

La race hébraïque n'a pas disparu du monde, ne s'est pas fondue en d'autres peuples, n'a pas changé de culte comme toutes celles qui ont joué un rôle important dans l'antiquité : les Égyptiens, les Assyriens, les Perses, les Grecs, les Carthaginois, les Romains. Cruellement décimée par la discorde et par la guerre, arrachée au sol de son antique patrie, et, comme les rameaux d'un arbre brisé par la tempête, dispersée sur la surface de la terre, elle a conservé pendant dix-huit siècles, au sein des plus atroces persécutions, sous le poids des plus sanglants outrages, la croyance et le sang de ses pères. Elle a vécu, isolée dans sa foi, comme dans une patrie invisible qui la suivait dans

l'exil et où elle trouvait un asile toujours ouvert contre l'oppression extérieure. Comment s'étonner que, dans un âge de fanatisme, lorsque tout, soit les phénomènes de la nature, soit les événements de l'histoire, revêtait un caractère surnaturel, cette constance extraordinaire et cette misère sans exemple aient été considérées comme les signes d'une réprobation divine ? Il est d'ailleurs si commode, lorsqu'à la violence des mœurs vient se joindre la superstition des idées, de prendre Dieu pour complice de nos passions et de regarder comme des maudits ceux que nous voulons accabler ! Mais les esprits impartiaux ou simplement curieux ne sauraient se contenter de cette explication, même si leurs croyances religieuses en acceptent le principe. Ils voudront connaître les causes humaines, les causes naturelles et directes, c'est-à-dire morales et historiques, qui ont empêché la race juive de se mêler avec les autres et qui l'ont maintenue dans la religion de ses ancêtres, en présence de la révolution chrétienne. Parmi ces causes, il y en a deux surtout qui sont dignes d'être remarquées : la faiblesse extrême des institutions politiques du peuple d'Israël et l'énergie extraordinaire, la vitalité inépuisable de ses croyances religieuses. Les premières, en le livrant sans défense à l'oppression étrangère, en le faisant passer sous plusieurs maîtres différents de race, de langage, de mœurs, de religion, l'ont accoutumé de bonne heure à vivre partout, sous tous les régimes et même dans tous lieux de la terre, puisqu'il lui arriva plusieurs fois d'être transporté partiellement ou en masse dans les possessions de ses vainqueurs. Pendant ce temps-là ses croyances, prenant la place de la patrie absente, devenaient pour lui comme

une seconde patrie, une Jérusalem spirituelle et invisible, jetaient dans son âme des racines de plus en plus profondes, se transformaient et s'épuraient par la puissance naturelle de ses facultés et le rendaient inaccessible à toutes les tentatives d'absorption. C'est ce double phénomène que j'ai essayé de mettre en lumière dans les pages qu'on va lire.

I

ÉTAT POLITIQUE

On croit communément que la ruine et la dispersion de la nation juive ne commencent qu'après la prise de Jérusalem, l'an 70 de l'ère chrétienne. Rien de plus erroné que cette opinion. La destruction de la ville sainte n'a été que le dernier terme d'un travail de dissolution déjà bien ancien, le signal d'une chute depuis longtemps imminente. Il faut, en effet, distinguer chez les anciens israélites deux choses très-différentes : une croyance religieuse et une société politique. Ces deux institutions furent d'abord très-étroitement unies et en quelque façon solidaires, parce qu'on voulait les défendre l'une par l'autre ; mais peu à peu elles se sont séparées et ont eu des destinées bien diverses. La croyance religieuse, c'est-à-dire le dogme d'un seul Dieu, créateur et providence du monde, père du genre humain, après avoir eu quelque peine à s'établir en face de toute l'humanité plongée dans l'idolâtrie, s'est agrandie, épurée, fortifiée avec le temps, a survécu à la puissance qui la protégeait, a résisté à l'outrage et à la violence, et, comme on le verra bientôt, s'est développée par la tra-

dition au sein de l'exil. La société politique, au contraire, soit à cause de son caractère fédéral, conséquence inévitable de l'existence des tribus, soit à cause de l'ambition de ses puissants voisins, soit à cause du conflit sans cesse renaissant entre ses penchants et sa législation, la société politique des Hébreux a été, pendant toute sa durée, une des plus faibles, des plus dépendantes, des plus malheureuses qui aient jamais existé. Une simple énumération des divers changements qu'elle a subis mettra ce fait hors de doute.

La nationalité hébraïque s'est à peine constituée sous les règnes de David et de Salomon, que le schisme de Samarie, d'abord politique et bientôt religieux, vient brusquement la partager en deux fractions inégales, et, pour ainsi dire, en deux peuples rivaux, toujours armés l'un contre l'autre. Les tribus de Juda et de Benjamin, restées fidèles à la dynastie de David et au culte de Jéhovah, forment le royaume de Juda. Les dix tribus révoltées, sous la conduite de Jéroboam, forment le royaume d'Israël. Après deux siècles et demi [1] d'agitations, de luttes sanglantes, de tyrannie intérieure, pendant lesquels l'esprit du mosaïsme a été complétement étouffé, le royaume d'Israël, déjà amoindri du dixième de ses habitants, est détruit par Salmanazar, roi d'Assyrie ; Samarie, sa capitale, est changée en ruines ; les dix tribus, dispersées dans la Mésopotamie et la Médie, disparaissent à jamais, après deux ou trois siècles, au milieu des autres peuples ; des colonies étrangères sont établies à leur place sur le territoire samaritain, mêlées

[1] 240 ans et 7 mois, selon Josèphe.

à un faible reste des premiers habitants, et la nation des Hébreux se trouve réduite au royaume de Juda. Celui-ci dure encore près d'un siècle et demi[1], en proie à tous les maux de la guerre et de la servitude, obligé de choisir entre la domination assyrienne et celle de l'Égypte, et les subissant alternativement l'une et l'autre; puis il périt à son tour, par les armes de Nabuchodonosor, après avoir vu Jérusalem, la ville sainte, dévastée, son temple livré aux flammes, ses princes et ses guerriers moissonnés par le fer, et l'élite de sa population, son roi lui-même, le malheureux Sédécias, transportés sur la terre étrangère. « On ne laissa, dit l'historien sacré[2], que les plus pauvres, pour être vignerons et laboureurs. » Mais ces nouveaux exilés étaient loin de ressembler aux premiers. C'étaient, en grande partie, des prêtres, des lévites, des membres de la famille et de la tribu royale, les défenseurs et les interprètes de la loi de Jéhova. Aussi le souvenir de la patrie se conserva-t-il dans leurs cœurs, confondu avec la religion. Tout le monde a présent à la mémoire cet hymne admirable où la patrie absente inspire de si touchants accents : « Près des fleuves de Babylone, nous étions assis et nous pleurions au souvenir de Sion. Nous avions suspendu nos harpes aux saules du rivage... Comment chanter le chant de Jéhova sur la terre étrangère[3] ! »

La captivité eut même ses prophètes, qui se suivaient sans interruption, comme au temps des juges et des rois

[1] 136 ans et 6 mois, selon Josèphe.
[2] *Rois*, liv. II, ch. 25, v. 12.
[3] Psaume 137.

de la maison de David: après Jérémie, Ézéchiel; après Ézéchiel, Daniel et Esdras. Cependant les exilés de Juda ne vécurent pas impunément loin de leur pays, au sein d'une civilisation brillante et corrompue. Lorsque, après la chute de la domination chaldéenne, un édit de Cyrus leur permit de retourner en Palestine, il n'y en eut qu'un petit nombre, quarante-deux mille trois cent soixante, dit l'historien sacré, qui regagnèrent, sur les pas de Zorobabel, le pays de leurs ancêtres. Une seconde colonie qui, pendant le règne d'Artaxerce Longuemain, était partie sous les ordres d'Esdras, surprit la première dans un tel état de décadence et si près de se confondre par les alliances, par les mœurs, par la langue, avec les peuples idolâtres, que le malheureux prophète, saisi de désespoir, fut sur le point d'abandonner son œuvre de restauration. Enfin, treize ans plus tard, Néhémie, quittant la cour d'Artaxerce, où il occupait la charge d'échanson, pour voler au secours de ses frères, les trouva en grande partie, même les lévites, même les prêtres, atteints du même mal et mêlant leur race à celles dont le législateur redoutait surtout le contact funeste et l'idolâtrie obstinée. A ce déplorable affaiblissement du sentiment national venait se joindre la ruine la plus complète de l'indépendance politique; car le seul changement accompli depuis la fin de la captivité, c'est qu'à la domination des Chaldéens avait succédé celle des Perses. C'était au nom des rois de Perse que des gouverneurs étrangers administraient la Syrie et, par conséquent, la Palestine, c'est-à-dire y levaient des impôts sans accorder aux peuples aucune protection. Néhémie lui-même fut investi de ce titre, et il fallut, pour rebâtir les murs

de Jérusalem demeurés en ruines jusqu'au moment de son arrivée, qu'il transformât la colonie en une armée et lui apprît à bâtir, la truelle dans une main et l'épée dans l'autre. Aussi quand les prêtres et les lévites ont réuni le peuple dans le temple reconstruit, dans ce temple que les vieillards, qui se rappelaient celui de Salomon, ne pouvaient regarder sans pleurer, laissent-ils échapper, en s'adressant à Dieu, ce cri plein de douleur : « Nous ne sommes plus désormais que des esclaves ! Sur cette terre même que tu as donnée à nos ancêtres pour en manger le fruit et l'abondance, nous sommes condamnés à l'esclavage. Les richesses sont pour les rois que tu fais régner sur nous à cause de nos péchés ; ce sont eux qui disposent à leur gré de nos personnes et de notre bétail, et nous sommes dans une grande détresse[1]. »

A partir de ce moment, le nom d'israélites est remplacé dans l'histoire par celui de *Juifs*, c'est-à-dire les héritiers, les restes du royaume de Juda (*Yehoudim, Ioudaioi, Judæi*), car seuls, ils représentent désormais l'antique nation des Hébreux. Ces restes, à peine sauvés de la destruction et rassemblés d'une manière très-incomplète, forment bientôt un peuple nombreux, ardent, mais toujours asservi à une puissance étrangère. De même qu'aux Chaldéens avaient succédé les Perses, de même les Perses, après deux cents ans de domination, furent remplacés par les Macédoniens, qui, à leur tour, cédèrent la place aux Romains. Déjà maître de la Syrie par la bataille d'Issus, Alexandre le Grand, marchant à la conquête de l'Égypte, soumit en passant la Palestine (332

[1] Néhémie, ch. 19, v. 36 et 37.

ans avant J.-C.), et laissa derrière lui des gouverneurs macédoniens pour l'administrer en son nom. Quoi qu'il en soit de sa visite au temple et de sa rencontre avec le grand-prêtre Jaddus, qu'il aurait reconnu pour l'avoir vu en songe, il se montre plein de mansuétude pour les Juifs, leur accordant la liberté de vivre selon leurs lois, les accueillant en grand nombre dans son armée, leur offrant dans tous ses États les mêmes droits qu'aux Grecs. Après la mort d'Alexandre, la Palestine tomba au pouvoir de ses lieutenants, et subit, avec la servitude, le contre-coup de toutes les guerres que ses nouveaux maîtres se livrèrent entre eux. D'abord elle obéit aux ordres de Laomédon de Mitylène, nommé par Perdiccas gouverneur de la Syrie (323 ans avant J.-C.). Quelques années plus tard (en 320), elle fut conquise par Ptolémée Soter, roi d'Égypte, qui fait la guerre à Laomédon, s'empare de Jérusalem, et, à l'imitation des rois d'Assyrie, en disperse les habitants et ceux des villes voisines dans les États moins peuplés. Des mains de Ptolémée, ce malheureux pays passe dans celles d'Antigone, devenu, par la défaite d'Eumènes, le maître de l'Asie (314). Deux ans sont à peine écoulés, qu'il retourne dans celles de Ptolémée, vainqueur à Gaza, de Démétrius, fils de son rival (312) ; puis un traité de paix le rend, l'année suivante, à Antigone, qui, perdant à la bataille d'Ipsus l'empire et la vie, le laisse retomber au pouvoir de Ptolémée (301). Depuis ce moment, la Palestine, sauf de courts intervalles, subit pendant un siècle la domination des rois d'Égypte. Mais en 198 elle change encore une fois de maîtres. Profitant de la minorité de Ptolémée Épiphane et du désordre affreux où le précédent roi,

Ptolémée Philopator, avait laissé l'Égypte, Antiochus III, roi de Syrie, surnommé le Grand, s'empare de la Célésyrie et de la Palestine. Il est accueilli avec transport par les Juifs, persécutés sous le gouvernement de Philopator, et, en reconnaissance de leur dévouement, il les traite avec la plus haute faveur. Il protége la célébration de leurs cérémonies religeuses, leur aide à réparer le temple, exempte de l'impôt les anciens, les prêtres, les lévites, tous les habitants de Jérusalem, et s'efforce de rappeler la vie dans cette ville presque abandonnée. Mais se préparant à faire la guerre aux Romains, et sentant le besoin de se réconcilier d'abord avec ses voisins, il donne pour femme à Ptolémée sa fille Cléopâtre, avec la Célésyrie et la Palestine pour dot. Voilà donc encore une fois les Juifs sous le pouvoir de l'Égypte : ils sont rendus à la Syrie vers l'an 180, par Seleucus, fils et successeur d'Antiochus, qui les fit passer en mourant sous le sceptre de son frère Antiochus Épiphane (175).

C'est sous le règne de ce prince tristement célèbre que commence l'âge héroïque de la Judée, âge de patriotisme et de foi qui réunit la gloire des martyrs chrétiens à celle des plus beaux jours d'Athènes et de Rome. Non content d'opprimer et d'avilir les Juifs, de vendre à prix d'argent la dignité de grand-prêtre, de venir sous le moindre prétexte dévaster la ville sainte et en enlever les habitants réduits à l'esclavage, Antiochus entrepend d'ôter aux Juifs leur religion même, comprenant qu'elle est le principe de leur nationalité. Il leur défend, sous peine de mort, de faire circoncire leurs enfants, d'observer leurs jours de fête, de vivre selon les rites de leur législateur, ordonne la destruction des livres saints, fait

élever un autel à Jupiter Olympien dans le temple même de Jérusalem, exige que tous, sans exception, y viennent sacrifier, et suivent, la tête couronnée de lierre, les processions de Bacchus. Déjà la Judée, frappée de terreur, noyée dans le sang et dans les larmes, commence à céder. Mais, dans un bourg obscur près de Lydda, vivait alors, avec ses cinq fils, tous en âge de porter les armes, un vieux prêtre appelé Mathathias. C'était la famille des Hasmonéens, illustrée plus tard sous le nom de *Macchabées*, que reçut d'abord un de ses membres, Juda Macchabée, en témoignage de son irrésistible valeur[1]. Ces six braves deviennent le noyau et les chefs d'une insurrection patriotique. Retirés dans les montagnes avec quelques hommes de leur bourg, ils voient chaque jour augmenter leurs partisans, dont le nombre arrive bientôt à six mille. Avec cette petite troupe, ils arrêtent l'apostasie de leurs concitoyens et tiennent en échec les armées du roi de Syrie. Trois généraux, commandant ensemble à quarante-sept mille hommes, sont battus successivement. Enfin, après une lutte acharnée qui ne dure pas moins de vingt-trois ans (de 165 à 143) et dans laquelle Mathathias et quatre de ses fils ont perdu la vie, l'indépendance de la Judée est assurée. Recueillant les fruits de l'héroïsme de sa famille, et profitant habilement des troubles de la Syrie, alors disputée avec fureur par trois prétendants, Siméon Macchabée, sous la suzeraineté nominale de la couronne des Séleucides, est reconnu, par Démétrius Nicator, grand-prêtre et prince

[1] Macchabée, ou plutôt Makabée, en syriaque מקבי, signifie un marteau. C'est le même surnom qui a été donné à Charles *Martel*

de la nation juive, et une assemblée nationale, composée des prêtres, des anciens et des chefs du peuple, lui confère le même titre pour lui et ses descendants. C'est une nouvelle ère qui commence ; tous les actes publics débutent par ces mots : « La première année de Siméon, grand-prêtre et prince des Juifs. »

Mais les espérances que pouvait faire concevoir cette dynastie nouvelle ne durèrent pas longtemps, et elle-même, si l'on retranche les années de la lutte et celles où elle n'était plus qu'une ombre entre la puissance romaine et la tutelle d'Antipater, ne régna en tout que quatre-vingts ans (de 143 à 63). Le danger extérieur une fois conjuré, reparurent les dissensions civiles aggravées par les divisions religieuses et les haines de famille. Siméon tout le premier, après un règne heureux et paisible, périt avec sa femme et deux de ses fils sous le poignard de son gendre Ptolémée, fils d'Aboub. Jean Hyrcan, successeur de Siméon, en embrassant la secte des sadducéens, se rendit odieux au peuple qui suivait la doctrine pharisaïque, et ne put faire pardonner son hérésie en faveur des conquêtes dont il enrichit la Judée : car il ajouta à son territoire la plus grande partie de la Samarie, l'Idumée convertie au judaïsme, la Galilée et plusieurs villes de la Pérée. Aristobule qui, au mépris de sa volonté, s'empara après lui du pouvoir (105), substitua au titre de prince (*nassi*) celui de roi, et se conduisit en vrai despote asiatique, faisant mourir de faim sa mère, emprisonner ses frères, et maltraiter l'un d'entre eux, Antigone, qu'il avait d'abord associé au gouvernement. Alexandre Jannée, son successeur, le dépassa encore en cruauté. A son exemple, il trempe ses

mains dans le sang d'un frère et brave la nation par son attachement au sadducéisme. A ces causes de haine viennent se joindre encore les revers de ses armes. A peine est-il sur le trône, que Ptolémée Lathyre, roi de Cypre, envahit la Galilée, fait dix mille prisonniers, et est sur le point de s'emparer de toute la Palestine, quand Cléopâtre, reine d'Égypte, envoie à la délivrance de ce pays une armée commandée par deux généraux hébreux. A peine délivré de ce péril, Alexandre essuie une désastreuse défaite près de Gadara, dans une expédition entreprise pour relever son honneur. Aussi tout son règne n'est qu'une lutte sanglante entre lui et son peuple. D'abord, au milieu d'une solennité religieuse, une émeute éclate contre lui, dans laquelle il fait égorger par sa garde étrangère jusqu'à six mille de ses sujets. Bientôt après s'allume une guerre civile qui ne dura pas moins de six ans, et qui dévora, selon les calculs de Josèphe, plus de cinquante mille victimes. Maître enfin de la rébellion, le roi-*assassin* (*Doker*), comme l'ont surnommé ses contemporains, fait périr sur la croix huit cents prisonniers, après leur avoir infligé le supplice encore plus cruel de voir égorger sous leurs yeux leurs femmes et leurs enfants. Lui-même assiste à ce spectacle, entouré de ses concubines, en quittant la salle du festin.

Un instant comprimée par ces atrocités, la guerre se rallume plus ardente que jamais, peu de temps après la mort d'Alexandre Jannée, et ne s'éteint qu'avec sa dynastie et l'indépendance de la nation. Alexandra, femme d'Aristobule, nommée régente du royaume, partage entre ses deux fils des pouvoirs jusque-là réunis dans une

seule main. Hyrcan, l'aîné, obtient la dignité de grand-prêtre ; Aristobule, le plus jeune, a le commandement de l'armée. Le premier suit le parti des pharisiens, auquel appartient sa mère ; le second se met à la tête des sadducéens. A peine Hyrcan, après la mort d'Alexandre, est-il assis sur le trône, qu'Aristobule le renverse pour se mettre à sa place. Le prince détrôné a cependant conservé la tiare et semble résigné à son sort, mais poussé par le mauvais génie de cette famille, l'Iduméen Antipater ou Antipas, il se réfugie chez Hareth (Arétas), roi des Arabes, et revient bientôt. à la tête d'une armée étrangère, mettre le siége devant Jérusalem. Cette guerre fratricide commençait à se prolonger, quand les deux prétendants, également aveugles, imaginent d'y faire intervenir les Romains, dont les légions victorieuses achevaient en ce moment la conquête de la Syrie. Une première fois ils en appellent à Scaurus, qui commence par exiger l'éloignement des Arabes et maintient provisoirement Aristobule. Plus tard ils s'adressent à Pompée, venant en personne défendre devant lui leurs prétentions opposées. Pompée, après les avoir entendus, marche sur Jérusalem, dont il s'empare après un siége de trois mois, au milieu d'un horrible carnage (63 ans avant J.-C.). Le sang des prêtres coule sur l'autel, mêlé à celui des victimes, et le général romain entre avec sa suite dans le Saint des Saints, où il n'était permis qu'au grand-prêtre de pénétrer une fois l'an.

Dès ce jour la Judée retombe sous la domination étrangère, sans cesser d'être en proie à la guerre civile. A la principauté indépendante des Hasmonéens est substituée une ethnarchie, tributaire des Romains. Hyrcan

est nommé grand-prêtre et ethnarque, avec défense de porter le diadème. Les villes que ses ancêtres avaient conquises sur la Syrie lui sont enlevées; celles qu'ils avaient détruites sont rebâties; sa capitale démantelée le livre sans défense à la merci de ses ennemis; des proconsuls avides dévorent sous ses yeux les ressources de son peuple, et il a la douleur de voir Crassus, exerçant sur le temple même son insatiable avarice, le dépouiller des richesses que la piété y avait accumulées depuis des siècles. La situation devient plus triste encore après la défaite et la mort de Pompée. Ayant su gagner les bonnes grâces du vainqueur de Pharsale, Antipater se fit nommer *procurateur*, c'est-à-dire administrateur général de la Judée, ne laissant à Hyrcan qu'une autorité nominale et les honneurs extérieurs de la souveraineté. Investi, en outre, du titre de citoyen romain, le rusé Iduméen partage, sous les yeux mêmes de son maître, le gouvernement du pays entre ses deux fils. Phasaël, l'aîné, est institué gouverneur de Jérusalem, et Hérode, que nous allons tout à l'heure rencontrer sur le trône, gouverneur de la Galilée. Un seul fait pourra montrer quels étaient dès cette époque le pouvoir de ce personnage et son mépris pour les lois des Juifs. Ayant fait mourir sans jugement quelques brigands qui infestaient sa province, il fut appelé à rendre compte de sa conduite devant le fameux Sanhédrin, présidé par Hyrcan. Hérode se présenta vêtu de pourpre et entouré d'une garde formidable. A ce spectacle les juges se retirèrent silencieux et le prince se hâta de lever la séance. Un seul homme, un pharisien, appelé Saméas, osa, dans cette circonstance, élever la voix et faire entendre ces paroles

prophétiques : « Sachez que celui que vous voulez mainte-
» nant absoudre à cause d'Hyrcan vous châtiera un jour,
» vous et le roi lui-même. »

Au milieu de cet abaissement du pouvoir national devant un pouvoir étranger, la guerre civile continuait ses ravages. Aristobule avait été empoisonné, après avoir servi d'ornement au triomphe de Pompée. Alexandre, son fils aîné, avait également reçu la mort après des efforts impuissants pour enlever la couronne à son oncle. Mais il restait encore Antigone, second fils d'Aristobule, qui, soutenu par un nombreux parti dans le pays et par une armée parthe, s'était avancé jusqu'aux portes de Jérusalem. L'infortuné Hyrcan étant tombé au pouvoir des Parthes; Phasaël, le fils aîné d'Antipater, qui était chargé de la défense de Jérusalem, ayant eu le même sort et s'étant tué dans sa prison; Antipater lui-même ayant été empoisonné par un rival envieux, du nom de Malchus, la lutte se trouva engagée entre Antigone et Hérode. Ce fut Hérode qui l'emporta. Déjà investi du titre de tétrarque de la Palestine et favorisé par Antoine qui, à son tour, le recommanda à Octave, son collègue dans le triumvirat; allié à la famille des Hasmonéens par son mariage avec l'infortunée Mariamne, il fut proclamé, par le sénat, roi de la Judée et solennellement couronné au Capitole (39 ans avant J.-C.). Puis il vint, avec une armée romaine, mettre le siége devant sa capitale, occupée par Antigone, s'en empara, au milieu du carnage de ses sujets, et livra au bourreau la tête de son rival.

Alors le gouvernement de la Judée, déjà privé de son indépendance, cessa aussi d'être national. Hérode, en effet, n'était pas Juif, mais Iduméen, c'est-à-dire d'une

race vaincue, détestée par les Juifs, et également pleine de haine pour eux, bien qu'elle professât extérieurement le judaïsme depuis le règne de Hyrcan Ier. Or, la loi de Moïse[1] interdit formellement d'élever sur le trône d'Israël un roi étranger. Mais, encore plus que son origine, la manière dont Hérode avait obtenu la couronne, son intelligence avec les Romains et son mépris pour son propre peuple, le rendaient odieux à ses sujets. De là pour lui la nécessité de se faire craindre. Il ne manqua pas à cette triste loi de sa position, et fut un des plus abominables tyrans dont l'histoire ait conservé le nom. Il commença son règne en faisant égorger en masse le grand Sanhédrin, qui avait encouragé le peuple à la résistance. Deux pharisiens célèbres, Saméas et Pollion, qui, pour éviter l'effusion du sang, avaient voulu que la ville ouvrît ses portes, furent seuls exceptés de ce massacre. Le nouveau roi se tourna ensuite contre les derniers restes du généreux sang des Macchabées. Il fit mourir successivement le vieux Hyrcan, son prédécesseur, qui, entouré d'honneurs à Babylone, s'était rendu, sur ses instances, à Jérusalem, et le jeune Aristobule, son beau-frère, qu'il avait élevé à la dignité de grand-prêtre, sa belle-mère, Alexandra, qui cherchait à venger le meurtre et la ruine de sa famille, et sa propre femme, Marianne, dont le seul crime était de haïr la cruauté et la jalousie de ce monstre. Sa rage s'étendit même sur les enfants de cette touchante victime de sa tyrannie, sur ses propres fils Alexandre et Aristobule, idolâtrés du peuple à cause de leur mère. Ayant vainement cherché à les faire condamner par Au-

[1] *Deutéronome*, ch. 17, v. 15.

guste, en se portant lui-même leur accusateur, en présence de ce prince, il trouva un autre moyen de s'en défaire. Si telle était la conduite d'Hérode envers sa famille, à quels excès ne devait-il pas se porter envers ses sujets? Se proposant, comme un autre Antiochus Épiphane, de changer l'esprit même de la nation, il ne cessait d'outrager ses croyances, ses mœurs et ses lois, disposait selon son caprice de la dignité de grand-prêtre, faisait bâtir un théâtre à Jérusalem et un amphithéâtre hors des murs, instituait en l'honneur d'Auguste des combats de gladiateurs, relevait de ses ruines et ornait avec splendeur l'ancienne rivale de Jérusalem, la ville détestée de Samarie, couvrait la Palestine de temples païens, de thermes, de palais pleins d'un peuple de statues, faisait placer sur le fronton de la maison de Dieu un aigle d'or, symbole abhorré de la puissance romaine, et étouffait dans des flots de sang les révoltes qu'excitaient ces profanations. En vain il excita un instant la reconnaissance publique, lorsqu'au milieu d'une disette il employa son habileté et ses richesses au soulagement de son peuple. En vain, dans son amour du faste et son ardeur de bâtir, il fit reconstruire avec une magnificence extraordinaire et des proportions immenses le temple modeste qu'avaient élevé à la hâte, peu de temps après leur retour, les exilés de Babylone. Il passa les trente-cinq ans de son règne, exécré de ses sujets, entouré d'étrangers et d'espions, au milieu de ses forteresses, non moins nombreuses que ses palais. Aussi voulut-il se venger, même après sa mort, de l'horreur qu'il inspirait durant sa vie, et par un acte de cruauté posthume, changer en larmes la joie qui accompagnerait ses funérailles. Voyant approcher sa fin, il

laissa à Salomé, sa digne sœur, l'ordre, heureusement inexécuté, de rassembler dans le cirque de Jéricho les hommes les plus considérables du pays et de les faire périr aussitôt qu'il aurait rendu l'âme.

Telle était la situation politique du peuple juif pendant le règne d'Hérode, peu de temps avant l'ère chrétienne. Elle ne devint pas meilleure, elle fut même plus déplorable encore après la mort du tyran. Les différents États qu'Hérode avait réunis sous son sceptre furent partagés entre ses trois fils, Archélaüs, Hérode-Antipas et Philippe. La Judée, jointe à l'Idumée et à l'État de Samarie, redevint une ethnarchie entre les mains d'Archelaüs. C'est au milieu d'une émeute, où trois mille de ses sujets tombèrent sous le fer de ses soldats, que le jeune prince inaugura son règne ; et pendant qu'il est à Rome, pour défendre devant Auguste son trône disputé par ses deux frères ; pendant que cinquante députés de la nation arrivent également devant l'empereur, demandant l'abolition de la royauté, la réunion de leur pays à la province de Syrie et le droit pour les Juifs de se gouverner par leurs propres lois, sous l'autorité romaine, une horrible anarchie désolait la Palestine. Voulant mettre à profit cette espèce d'interrègne dans l'intérêt de l'empereur, Sabinus, un des gouverneurs de la Syrie, occupa Jérusalem et souleva par ce coup de main le peuple tout entier, qui, après une lutte sanglante, l'enferma avec ses troupes dans le palais du roi. Dans le même temps, un berger du nom d'Athronge, aidé par ses quatre fils, dont chacun commandait à une bande formidable, prenait le titre de roi, levait des impôts et répandait la terreur. Un autre aventurier, appelé Judas, s'emparait de Séphoris et faisait trembler toute la

Galilée. Un troisième, du nom de Simon, ancien esclave d'Hérode, livrait aux flammes, après l'avoir mis au pillage, le château de Jéricho. En Idumée, deux mille soldats congédiés par Hérode prenaient les armes contre les troupes d'Archélaüs. Enfin, Varus arrive de la Syrie à la tête de deux légions, et, ne faisant pas de différence entre les brigands qui ravagent le pays et les citoyens indignés qui le défendent contre l'usurpation, il brise toute résistance, répand des flots de sang, fait crucifier plus de deux mille personnes, en fait vendre un grand nombre comme esclaves sur les marchés et en envoie d'autres comme prisonniers à Rome.

Archélaüs fut maintenu sur le trône de la Judée; mais, après dix ans d'un gouvernement tyrannique, également détesté par les Samaritains et par les Juifs, il fut appelé à Rome pour y rendre compte de sa conduite. Auguste le déclara déchu de la royauté, l'exila à Vienne, dans les Gaules, et fit de ses États une province romaine, dépendante de la Syrie (6 ans après J.-C.). Ce nouveau régime dura jusqu'à la fin du règne de Tibère (47 ans après J.-C.); et si l'on excepte les dix années de l'administration violente de Ponce-Pilate, pendant lesquelles le sang coula plusieurs fois, les Juifs en ressentirent plus d'humiliation que de dommage. A l'avénement de Caligula, le trône d'Hérode fut un instant restauré au profit d'un de ses petits-fils, favori du nouvel empereur. C'était Hérode Agrippa, fils de Bérénice et d'Aristobule, l'un des malheureux fils de Marianne, frère de cette Hérodiade qui causa la décapitation de Jean-Baptiste. Les passions et les aventures de sa jeunesse, sa conduite perfide et ingrate envers sa famille, les moyens tortueux qui l'élevèrent à

la fortune, ne l'empêchèrent pas de devenir un des meilleurs princes qui aient régné sur les Juifs. Le premier service qu'il rendit à ses sujets, ce fut de détourner Caligula de son projet insensé d'être adoré par eux comme un dieu et d'introduire sa statue dans le temple de Jérusalem. Déjà les Juifs se préparaient à une résistance désespérée, et il est permis de supposer que, sans l'intervention de leur roi, alors présent à la cour de l'empereur, la guerre à laquelle ils devaient succomber aurait éclaté trente ans plus tôt. Agrippa se rendit cher à son peuple par bien d'autres titres encore. Il gouverna avec sagesse et avec douceur; se montra plein de respect pour le culte national, dont il suivait, à en croire le Talmud, toutes les prescriptions; diminua les impôts, tout en agrandissant Jérusalem; fit respecter le nom juif dans tout l'empire, et ne ressembla à son aïeul qu'en faisant couvrir la Palestine de somptueux édifices. Mais son règne ne dura que sept ans, et, après sa mort, la Palestine fut érigée de nouveau en province romaine (44 ans après J.-C.). Agrippa, son fils, d'abord roi de Chalcide, puis nommé tétrarque à la place de son oncle Philippe, ne conserva en Judée que le droit de nommer les grands-prêtres.

Les quelques années qui nous séparent encore de la dernière catastrophe peuvent être considérées comme l'agonie de la nation; agonie terrible et qui aurait pu, comme au temps des Machabées, se changer en réveil, si l'on avait eu à lutter contre une autre puissance que la puissance romaine. Livrés à des tyrans subalternes, véritables exécuteurs des peuples aux ordres du peuple-roi, à un Tibère Alexandre, neveu indigne de Philon d'Alexandrie, dont l'apostasie en faveur du paganisme ne blessait

pas moins la conscience de ses frères que ses fonctions, exercées avec dureté, ne blessaient leur nationalité ; à un Félix, digne frère de l'affranchi Pallas, chez qui la cupidité le disputait à la violence, et qui, dans sa fureur impartiale entre l'Ancien et le Nouveau Testament, faisait emprisonner saint Paul et égorger le grand-prêtre Jonathan ; à un Albinus qui vendait aux brigands sa conscience, pendant qu'il opprimait les gens de bien ; à un Gessius Florus, le plus avide et le plus féroce de ces agents de despotisme, l'instigateur du massacre de Césarée, où vingt mille victimes périrent à la fois, le véritable promoteur du soulèvement général qui amena Titus aux portes de Jérusalem ; insultés dans leurs croyances, maltraités dans leurs personnes, pillés dans leurs biens, égorgés, sous le moindre prétexte, comme un vil bétail, et chaque jour plus menacés dans leur existence commune, les Juifs voulurent enfin rassembler toutes leurs forces et tenter un coup de désespoir. On sait comment finit cette lutte inégale entre un petit peuple désarmé, déchiré par la guerre civile, décimé par la famine, et les légions aguerries de Titus et de Vespasien ; mais, en succombant, les Juifs eurent encore la gloire d'humilier leurs vainqueurs par l'héroïsme de leur résistance. « Ce qui irritait notre colère, dit Tacite[1], c'est que les Juifs seuls osassent nous tenir tête. » Si nous ajoutons foi aux calculs de Josèphe[2], onze cent mille personnes furent moissonnées par cette guerre ; six cent mille, selon Tacite. On compte environ cent mille prisonniers, dont les uns furent envoyés

[1] *Augebat iras quod soli Judæi non cessissent. Histor.*, liv. v, 13.
[2] *Guerre des Juifs*, liv. vi, c. 9.

en Égypte pour travailler dans les mines, les autres vendus sur les marchés comme esclaves. Jérusalem fut changée en un monceau de décombres ; sur la place du temple réduit en cendres, on sacrifia aux dieux de l'Olympe, et les deux drachmes que tout Israélite venait chaque année apporter comme offrande dans le sanctuaire de l'Éternel, furent exigés pour le culte de Jupiter Capitolin.

Ainsi finit l'existence politique des Juifs. Il faudrait pousser bien loin l'amour du merveilleux pour ne pas voir, dans cet événement, la conséquence nécessaire et depuis longtemps prévue de toute la suite des événements antérieurs. Dans un espace de six à sept siècles, ils ne s'appartiennent à eux-mêmes que pendant les quatre-vingts ans environ que subsiste la dynastie des Hasmonéens. Tout le reste est occupé par la domination étrangère, à laquelle vient souvent se joindre la guerre civile. Même la dernière tentative, dans laquelle ils succombèrent, n'était que l'explosion d'un effort préparé depuis soixante ans. Sous le règne d'Auguste, après la déchéance d'Hérode Antipas, quand Quirinus, gouverneur de la Syrie, voulut faire le recensement de la population, un certain Juda, surnommé le Galiléen ou le Gaulanite, et un pharisien appelé Sadok, organisèrent un parti de la résistance, pour qui c'était chose impie de recevoir la loi de l'étranger et de reconnaître une autre autorité que celle de Dieu. Ce parti se développa dans l'ombre ; il parut déjà redoutable au gouverneur Tibère Alexandre, qui fit mourir ses deux chefs, fils de Juda le Galiléen ; à la fin, il entraîna le peuple tout entier. Mais trop faibles du côté du nombre et des institutions politiques pour résister au colosse romain ; trop vigoureusement

trempés du côté des mœurs et des croyances, des institutions religieuses et domestiques, pour suivre le mouvement général de la décomposition et de la fusion des races, les Juifs ont nécessairement dû survivre à la destruction de leur État et au démembrement de leur nation. D'ailleurs, ce dernier fait, ou, comme on a l'habitude de l'appeler, la dispersion des Juifs, a commencé bien plus tôt, et a été plus volontaire qu'on ne le pense.

Tacite dit en parlant des Juifs : « Lorsqu'on les forçait à quitter leur pays, la vie les effrayait plus que la mort[1]. » Cette observation n'est complétement vraie que pour l'époque désastreuse de la domination romaine, lorsque, voyant leur patrie déchirée de mille maux et sur le point de leur échapper, ils s'y attachaient avec toute l'énergie du désespoir, comme on s'attache à la vie et aux objets de ses affections dans l'instant même où l'on va les perdre. Mais si l'on remonte plus haut dans l'histoire, on leur trouve beaucoup moins d'éloignement pour l'émigration, et il serait facile de démontrer qu'au commencement de notre ère, la plus grande partie de la nation vivait hors de la Palestine, disséminée dans les trois parties du monde ancien. Sans parler des dix tribus emmenées par Salmanazar, et qui, refusant de profiter de l'édit de Cyrus, se sont confondues avec les autres peuples de son empire, on se rappelle que les Juifs mêmes, c'est-à-dire les anciens habitants du royaume de Juda, ne se sont pàs tous pressés de s'en retourner sur les pas de Zorobabel et d'Esdras. Lorsque, trois siècles

[1] *Si transferre sedes cogerentur, major vitæ metus quam mortis.*

plus tard, Alexandre le Grand détruisit la monarchie des Perses, il en trouva un grand nombre dans les murs de Babylone. Ayant voulu les contraindre à travailler à la reconstruction du temple de Bélus, il rencontra de leur part une résistance devant laquelle se brisa sa volonté toute puissante. Ils fondèrent ensuite de nombreuses colonies dans l'empire des Parthes. Les villes de Néhardea ou Neerda et de Nisibis, bâties sur les deux rives de l'Euphrate, étaient presque entièrement peuplées par eux. C'est là qu'ils mettaient en dépôt les offrandes en argent qu'ils envoyaient, chaque année, sous une forte escorte, à Jérusalem. Ils ont même joué, dans ce pays, un certain rôle politique. Sous le règne d'Artaban Ier, deux Juifs de Néhardea, deux frères, Asinée et Anilée, qui exerçaient la profession de tisserands, quittant tout à coup leur métier, se mirent à la tête d'un certain nombre d'aventuriers, et tenant la campagne environnante dans la terreur, dispersant les troupes envoyées contre eux, se firent une sorte de principauté indépendante. Le roi, voulant les gagner à ses intérêts, au lieu de les avoir pour ennemis, les fit venir à sa cour, les combla de faveurs et confia à Asinée le gouvernement de la Mésopotamie, qu'il occupa avec honneur pendant quinze ans. Anilée lui succéda ; mais, entraîné par ses premières habitudes, il fit une incursion sur les terres d'un satrape voisin, Mithridate, gendre d'Artaban, et s'attira une guerre dans laquelle il succomba. L'historien Josèphe, de qui nous tenons ce récit[1], rapporte un fait[2] qui montre également

[1] *Antiquités*, liv. XVIII, ch. 12.
[2] *Ubi supra*, liv. XX, ch. 2.

quelle a été l'influence des Juifs dans ces contrées. Vers le temps où Agrippa régnait sur la Palestine (de 37 à 44 ans après J.-C.), Izate, roi d'Adiabène, une des anciennes provinces de l'empire d'Assyrie, et Hélène, sa mère, se convertirent au judaïsme. Initié à cette religion par un obscur marchand, appelé Hanania, pendant qu'il vivait, simple particulier, à la cour d'un roi voisin, Izate l'apporta sur le trône, la professa publiquement et la fit adopter par toute sa famille. Pendant la guerre des Juifs contre les Romains, nous trouvons deux de ses frères et cinq de ses fils dans les rangs des premiers, où deux d'entre eux laissèrent la vie. Quant à Hélène, afin de pratiquer librement tous les devoirs de son nouveau culte, elle passa le reste de sa vie à Jérusalem, où sa piété et ses bienfaits la firent bénir, où ses cendres et celles de son fils furent déposées, après leur mort, dans un tombeau construit à ses frais. Le roi Izate, sous le nom de *Zoutos*, et sa famille sont mentionnés plus d'une fois, avec reconnaissance, dans le Talmud et les traditions rabbiniques.

Si nous nous tournons maintenant du côté des Grecs, nous verrons que les États et les villes qu'ils ont fondés ont été peuplés en grande partie par des Juifs. Alexandre le Grand en enrôla un bon nombre dans son armée, où il leur laissait la liberté de suivre toutes leurs coutumes. Il en attira aussi beaucoup à Alexandrie, en leur accordant les mêmes droits qu'à ses sujets macédoniens ; et nous voyons l'émigration se porter de ce côté d'une manière toujours croissante, sous la dynastie des Lagides. On se rappelle comment Ptolomée Soter dépeupla la Judée au profit de ses propres États. Le nombre de ces

exilés devait être bien considérable, puisque sous le règne et avec l'autorisation de Ptolémée Philadelphe, il en retourna en Palestine jusqu'à cent vingt mille[1] ; mais des colonies volontaires les remplacèrent bientôt, qui se distribuèrent entre l'Égypte, la Cyrénaïque et l'île de Chypre. La plupart des places fortes, dans ces diverses contrées, étaient confiées à leur garde. Partout ils jouirent du droit de cité ; partout ils exercèrent librement leur culte, malgré les démêlés multipliés et quelquefois sanglants où ils se trouvèrent engagés avec les Samaritains et les Grecs. On sait qu'Osias, fils du grand-prêtre du même nom, se voyant dépouillé de la succession de son père par Lysias, gouverneur de la Syrie, après la mort d'Antiochus Épiphane, se réfugia en Égypte, sous le règne de Ptolémée Philométor, et éleva à Léontopolis, près d'Héliopolis, un temple rival de celui de Jérusalem, dont il fut le premier pontife (164 à 163 ans avant J.-C.). C'est pendant leur séjour en Égypte, sous le gouvernement des Lagides, que les Juifs, traités avec bienveillance, admis dans l'armée et dans les charges civiles, se familiarisèrent avec la langue, avec les mœurs, avec la philosophie, avec la civilisation des Grecs. C'est à ce commerce fécond qu'ils sont redevables de certains livres apocryphes de la Bible, de la version dite des Septante, des philosophes Aristobule et Philon d'Alexandrie.

La politique des Séleucides en Syrie fut pendant quelque temps la même à l'égard des Juifs que celle des Ptolémées en Égypte. Ils les attirèrent en foule à Séleucie, à Antioche, à Ctésiphon, en leur laissant toute li-

[1] Josèphe, *Antiquités*, liv. XII. ch. 2.

berté pour l'exercice de leur culte et en leur assurant les mêmes droits qu'aux Macédoniens. Nous voyons même Antiochus III mettre en eux une telle confiance, que des troubles étant survenus en Phrygie et en Lydie, il y fait passer deux mille familles juives de la Mésopotamie et de la Babylonie, pour leur confier la garde des places fortes, et s'assurer, par leur moyen, la possession du pays. En récompense de leur fidélité, il leur donna des maisons et des terres qu'ils cultivèrent eux-mêmes[1]. Mais autant ils étaient favorisés par ce prince, autant ils eurent à souffrir sous ses successeurs, Seleucus IV ou Philopator et Antiochus Épiphane. Ils ne furent pas plus heureux pendant l'anarchie qui envahit les provinces orientales de la Syrie après l'occupation des Parthes. Josèphe nous apprend[2] qu'après la mort d'Asinée et d'Anilée, les Grecs et les Syriens se réunirent contre eux dans la ville de Séleucie et en firent périr à la fois plus de cinquante mille.

On comprend facilement qu'une fois établis dans la Lydie, dans la Phrygie et dans toute l'Asie Mineure, les Juifs se soient répandus dans l'Ionie et dans la plupart des îles de l'Archipel. En effet, vers l'an 14 avant Jésus-Christ, lorsque le général romain Agrippa, le favori d'Auguste, après avoir terminé la mission qu'il avait reçue en Asie, visita, en passant, les îles Ioniennes, il reçut des Juifs de ces contrées une nombreuse députation. Ils venaient se plaindre de ce que les priviléges qu'ils avaient reçus des Romains n'étaient pas respectés.

[1] Josèphe. *Antiquités*, liv. XII, ch. 3.
[2] *Ubi supra*, liv. XVIII, ch. 12.

On les appelait en justice pendant leurs jours de fête pour les forcer à en violer le repos ; on exigeait d'eux le service militaire, dont ils avaient le droit d'être exemptés, et le fisc absorbait les ressources qu'ils étaient dans l'usage d'envoyer chaque année à Jérusalem pour le service du temple[1]. Sur les instances du roi Hérode, qui se trouvait en ce moment près de lui, Agrippa leur accorda ce qu'ils demandaient, et Hérode s'en fit un titre à la reconnaissance de son peuple. C'est aux Juifs de la Crète et de l'île de Mélos que s'adressa d'abord cet imposteur, originaire de Sydon, qui, au commencement du règne d'Archelaüs, se fit passer pour Alexandre, fils d'Hérode et de Marianne, et qui fut envoyé aux galères par les ordres d'Auguste[2]. A Rome aussi, depuis la prise de Jérusalem par Pompée, il y avait une colonie juive, établie dans un quartier distinct et qui vivait à l'abri de sa propre juridiction. Elle était composée, au temps d'Auguste, de huit mille personnes, qui se joignirent aux députés venus de Jérusalem pour demander, après la mort d'Hérode, l'abolition de la royauté. Elle jouissait auprès de l'empereur d'une telle protection que, quand la distribution des vivres devait avoir lieu le samedi, il ne manquait point de la faire remettre au lendemain. Elle fut moins bien traitée par Tibère, qui, prenant pour prétexte les méfaits d'un misérable déjà chassé de son pays par la crainte d'un juste châtiment, expulsa de Rome tous les Juifs qui l'habitaient et en exila quatre mille dans l'île de Sardaigne. Ils ne tardè-

[1] Josèphe, *Antiq.*, liv. XVI, ch. 4.
[2] *Ubi supra*, liv. XVII, ch. 14.

rent pas, selon toute apparence, à rentrer ou à être remplacés, puisque, sous le règne de Claude, nous les voyons expulsés de nouveau. Ce sont deux de ces exilés, Aquila et sa femme Priscelle, que saint Paul rencontre à Corinthe[1]. Peu de temps après, ils durent rentrer encore; car, dès son arrivée à Rome, l'apôtre des Gentils essaya de les convertir.

La dispersion des Juifs avant l'ère chrétienne est attestée à chaque ligne et se montre à nous encore plus complète dans les *Actes des Apôtres*. Nous y lisons dès le début[2] que, dans les jours de fête, Jérusalem voyait accourir dans son sein des Juifs de toutes les langues et de toutes les nations, *Judaei ex omni natione quæ sub cœlo est*, des Parthes, des Mèdes, des Élamites, des habitants de la Mésopotamie, de la Cappadoce, du Pont, de la Phrygie, de la Pamphilie, de l'Égypte, de la Lybie, de l'Arabie, de la Cilicie, de la Crète, de Rome. Les apôtres eux-mêmes appartenaient à ces contrées. Paul était de Tharse, en Cilicie, et parlait grec, quoique disciple de Gamaliel; Barnabé était de l'île de Chypre, et Nicolas d'Antioche. Avant de prêcher l'Évangile aux nations, Paul voulut le faire accepter des Juifs, et il allait discuter avec eux, le jour du sabbat, dans les nombreuses synagogues dont il nous révèle l'existence, non-seulement dans les contrées qui ont déjà été citées, mais dans toutes les villes de la Macédoine et de la Grèce proprement dite, à Philippes, à Thessalonique, à Bérée, à Athènes, à Corinthe. Il en rencontra encore un plus grand nombre

[1] Act. apost. (XVIII), 2.
[2] Ch. II, v. 5 et 9.

à Salamine, à Éphèse, en Lycaonie, en Pisidie et dans toute l'Asie Mineure.

On voit clairement que les juifs, à cette époque, étaient déjà depuis longtemps une société religieuse plus qu'une société politique, ou, comme on dirait aujourd'hui, une Église plus qu'une nation. Le véritable lien qui les unissait entre eux, ce n'était pas l'identité de patrie et de gouvernement, mais l'identité de croyance. Toute patrie, tout gouvernement leur étaient bons, qui leur laissaient l'exercice de leur culte ; et Jérusalem, qu'ils allaient visiter de tous les points de la terre, où ils envoyaient chaque année le tribut de leurs offrandes, c'était la ville sainte, la métropole de leur foi, et, à cause du temple renfermé dans ses murs, la résidence même de l'Éternel, non la capitale de leur empire. Il en faut dire autant de leur race, qu'ils s'efforçaient de conserver sans mélange, afin de ne pas introduire à leur foyer un culte étranger. C'est à ce point de vue purement religieux qu'il faut maintenant les considérer, si l'on veut pénétrer dans leur vie intérieure et voir de quels éléments se composait la nation avant de périr sous le coup de la puissance romaine.

II

ÉTAT RELIGIEUX

Quand on compare entre eux les monuments sacrés et les traditions des Juifs, les livres de Moïse avec ceux des prophètes, les livres des prophètes et les hagiographes avec les maximes des scribes et des docteurs, et celles-ci, à leur tour, avec la version grecque dite des Septante ou la version chaldaïque d'Onkelos, on voit clairement que la religion de ce peuple n'est pas restée immobile ; mais qu'elle s'est développée et modifiée à l'aide du temps ; qu'elle a suivi le cours des événements ; qu'elle a reçu l'influence des civilisations étrangères, et qu'enfin la discussion et l'étude, prenant la place de l'inspiration et de la foi, ont produit les différentes sectes dans lesquelles elle s'est divisée.

Nous avons montré ailleurs[1] que le dogme le plus essentiel de la religion mosaïque, celui qui définit les attributs de la nature divine, ne présente ni ce caractère de nationalité, ni ces idées anthropomorphiques qu'on a cru y découvrir. Le Dieu qui s'est révélé sur le mont

[1] *Le Droit chez les anciennes nations de l'Orient.*

Oreb, le Dieu qui a fait entendre sa voix terrible du haut du Sinaï, n'est pas seulement le roi et le protecteur d'Israël ; il est le créateur du ciel et de la terre, l'auteur de la vie et de la mort, le juge aussi bien que le maître de l'univers. S'il est obligé quelquefois pour se faire entendre d'un peuple encore rude et ignorant, de parler le langage d'un roi mortel ; si, dans les visions qu'il envoie à ses prophètes, il ne repousse pas les voiles de l'imagination et de la poésie, cela n'empêche pas qu'il ne soit, selon les expressions qu'il inspire à son législateur, le Dieu des esprits, l'Être éternel, l'Être infini, par conséquent immatériel, qu'il est défendu de représenter par aucune image, qu'il est criminel de montrer sous la forme d'aucun des êtres qui vivent au ciel et sur la terre, et dont les langues infirmes de l'homme ne peuvent rien affirmer, sinon qu'il est celui qui est.

Nous avons fait justice aussi de l'opinion qui reproche à Moïse d'avoir méconnu l'unité du genre humain. Nous avons établi par des textes irrécusables et par l'histoire comparée des plus anciennes législations, que c'est lui, au contraire, qui le premier a introduit dans le monde cette sainte croyance, en enseignant que tous les hommes, sans distinction de race, descendent d'un même couple ou sont les enfants d'un même père, créé lui-même à l'image de Dieu ; que c'est lui qui a dit encore le premier : « Aime ton prochain comme toi-même ; aime l'étranger comme toi-même ; fais du bien à ton ennemi ; ramène à celui qui te hait son âne ou son bœuf égaré ; aide-lui à décharger son âne ou son bœuf succombant sous le fardeau. » Mais ces points capitaux mis hors de doute, il nous en reste d'autres à examiner, qui ont éga-

lement leur importance et ne sont pas moins dignes d'intérêt. Le premier de tous c'est la foi à la vie future.

C'est en vain qu'on chercherait dans toute l'étendue du Pentateuque le dogme de l'immortalité, sans lequel cependant la justice n'existe pas, sans lequel aussi la Providence se trouve bornée au monde physique. On rencontre bien çà et là, comme un vague pressentiment d'une autre existence, comme une tradition confuse d'un royaume des ombres, où chacun, après la mort, se réunit à son peuple, où Jacob veut descendre en pleurant vers son fils; jamais l'idée morale des récompenses et des châtiments d'un monde supérieur à celui où nous vivons. Ce n'est qu'à mesure qu'on avance dans l'histoire du peuple hébreu que cette croyance nous apparaît sous une forme de plus en plus claire. Saül fait évoquer par la pythonisse d'Endor l'ombre de Samuel, qui dit au roi : « Demain, toi et tes fils, vous serez avec moi[1]. » On trouve une distinction formelle entre le sort réservé aux bons et celui qui attend les méchants, dans ces paroles adressées à David : « L'âme de mon maître sera enveloppée dans le faisceau de vie, auprès de Jéhovah ton Dieu, et il fera tournoyer l'âme de tes ennemis dans le creux de la fronde[2]. » Le livre du prophète Isaïe, après avoir annoncé la chute du roi de Babylone, nous montre l'abîme (*scheôl*) qui tremble et les ombres (*rephaïm*) qui s'agitent à l'arrivée du tyran. Enfin, dans l'Ecclésiaste, ouvrage d'une date évidemment postérieure, on lit ces paroles significatives : « Que la poussière retourne

[1] Samuel, liv. II, ch. 23, v. 19.
[2] *Ibid.*, ch. 25, v. 2.

à la terre comme elle était, et que l'esprit retourne à Dieu, qui l'a donné. » Mais, dans aucun de ces passages, on ne trouve encore l'idée nettement exprimée d'une existence indépendante de la matière, d'une âme complétement libre des formes et des conditions du corps, d'une immortalité purement spirituelle, telle que la comprennent Socrate et Platon. Ce n'est guère que dans les monuments de la tradition que cette pensée s'offre à nous pour la première fois. « Il n'en est pas, dit le Talmud, du monde futur comme de ce monde-ci. Il n'y a, dans le monde futur, ni manger, ni boire, ni procréation, ni négoce, ni envie, ni haine, ni passion ; mais là les justes sont assis, la tête couronnée, et jouissent de la splendeur de la majesté divine. » Ces expressions sont encore trop figurées, sans doute ; mais on n'en peut contester le sens éminemment spiritualiste, celui qui s'est développé avec le temps et qui a été accepté sans partage par toutes les opinions sorties du judaïsme.

Ni Moïse, ni les prophètes qui lui ont succédé ne font mention de la résurrection des morts. Ézéchiel [1] nous montre, dans une de ses visions, des ossements qui se couvrent de chair et qui renaissent à la vie ; mais il a soin de nous dire lui-même que ce n'est là qu'un symbole de la future résurrection du peuple hébreu, alors exilé dans l'Assyrie. « Fils de l'homme, ces ossements sont toute la maison d'Israël ; car voici ce qu'ils » disent : — « Nos os sont séchés ; notre espoir est perdu; » c'en est fait de nous. Prophétise et dis-leur : — Ainsi » parle le Seigneur éternel : — « Voici que j'ouvre vos

[1] Ch. 37.

» tombeaux, et que je vous ramène sur la terre d'Israël. » La croyance à la résurrection est exprimée pour la première fois dans les deux derniers versets du livre de Daniel[1] : « Et beaucoup de ceux qui dorment dans la poussière de la terre se réveilleront ; ceux-ci pour la vie éternelle et ceux-là pour l'opprobre et la honte éternelle. » Quand on songe que le livre de Daniel a été écrit au plus tôt à la fin de l'exil de Babylone, c'est-à-dire dans le temps où Zoroastre accomplissait sa mission, on ne saurait douter qu'il ne se soit inspiré de la religion des Perses, qui compte au nombre de ses dogmes fondamentaux le jugement dernier et la résurrection universelle. Comme ces idées avaient pris racine dans la foi du peuple, les auteurs de la Mischna jugèrent utile de les consacrer en disant : « Quiconque nie que la résurrection des morts soit enseignée par la loi (le Pentateuque) n'a point part à la vie future[2] ».

Lorsque Moïse parle des anges, c'est toujours d'une manière vague et confuse, sans nous donner aucune idée de leur nature, ni du rang qu'ils occupent dans la création, sans les soumettre à aucune hiérarchie, sans distinguer entre les bons et les mauvais anges. Satan nous apparaît pour la première fois dans le livre de Job, c'est-à-dire dans un récit dont les événements se passent en Chaldée, avec des attributs bien incomplets et avec un rang tout à fait semblable à celui des autres esprits qui forment la cour céleste. Ce n'est qu'après le retour de la captivité que les anges et les démons, distribués

[1] Ch. 22, v. 12 et 13.
[2] Daniel, ch. 10, v. 13, 30 et 21 ; ch. 12, v. 1.

en plusieurs classes, et subordonnés entre eux selon la diversité de leurs fonctions, commencent à jouer un rôle de plus en plus important dans les écrits et les traditions des Juifs. Personne, avant Daniel, n'avait parlé de Gabriel et de Michaël, n'avait signalé dans les cieux un génie particulier ou un *prince* chargé de veiller sur chaque empire de la terre : l'un sur la Perse, un autre sur la Grèce. Nous retrouvons les mêmes croyances avec beaucoup plus de développement dans les traditions qui ont eu cours après les prophètes et dans les récits de l'Évangile. La kabbale surtout leur a fait une grande place. Or, on sait qu'il en est de même dans la religion des Perses. Le Zend-Avesta nous fait voir partout l'action des bons et des mauvais anges, des esprits de lumière et des esprits de ténèbres, les uns ministres de Dieu ou d'Ormuzd, les autres d'Ahrimane ou de Satan. On pourrait même reconnaître les sept Amschaspands, ou princes des esprits purs, dans les sept anges de l'Apocalypse[1]. Le Talmud, tout en faisant remonter jusqu'à Moïse la croyance aux anges, comme il y fait remonter le dogme de la résurrection, constate qu'elle s'est modifiée pendant l'exil. « Nos ancêtres, dit-il[2], ont rapporté de Babylone les noms des anges et les noms des mois. »

La philosophie grecque a laissé dans le judaïsme des traces moins nombreuses assurément, mais non moins sensibles que les doctrines religieuses des Chaldéens et des Perses. C'est dans les relations multipliées qu'ils en-

[1] Ch. 8, v. 2.
[2] Talmud de Jérusalem, *Rosch haschana*, ch. 1.

tretinrent avec les Grecs d'Alexandrie, sous la domination des Ptolémées, que les Juifs ont puisé, sans doute, l'idée de la métempsycose (*guilgoul ḥanneschamot*), que les traditions rabbiniques associent quelquefois au dogme de la résurrection; que la kabbale a acceptée dans un sens tout spiritualiste, et dont on trouve des vestiges jusque dans l'Évangile. On lit, en effet, dans l'Évangile de saint Jean[1]: « En passant, Jésus vit un homme qui était aveugle de naissance, et ses disciples lui demandèrent: « Pour quel péché cet homme est-il né aveugle? Est-ce pour les siens ou pour ceux de ses parents? » Évidemment, s'il était né aveugle pour ses propres péchés, ce ne pouvait être que pour ceux qu'il avait commis dans une vie antérieure. Telle est la croyance qu'un célèbre docteur du xe siècle, rabbi Saadia, chef de l'Académie thalmudique de Sora, en Perse, rencontra encore chez un certain nombre de ses coreligionnaires. C'est aussi aux Grecs d'Alexandrie que les Juifs ont dû la connaissance de l'idéalisme de Platon, dont l'influence se trahit à chaque pas dans la version dite des Septante, composée vraisemblablement par plusieurs auteurs, sous le règne de Ptolémée Philadelphe, entre 284 et 247 ans avant Jésus-Christ. La tâche qu'on paraît surtout se proposer dans cette traduction célèbre, également chère aux chrétiens et aux juifs, et regardée presque comme une œuvre d'inspiration divine[2], c'est d'effacer dans la Bible toute trace d'anthropomorphisme, de représenter

[1] Ch. 9, v. 1 et 2.

[2] Voir le récit de Josèphe, *Antiquités*, liv. XII, ch. 2. A ce récit, déjà très-peu vraisemblable, Philon et le Talmud ajoutent des circonstances qui le rendent encore plus merveilleux.

comme une vision ou un symbole tout fait qui paraît contraire à la nature divine ; de faire intervenir, à la place de Dieu lui-même, dans l'œuvre de la création et dans l'histoire des hommes, la raison éternelle ou divine, le *Logos*, le *Verbe*. C'est lui, le Verbe, qui a tiré le monde du chaos, qui l'a rendu visible, qui lui a donné le nombre, les proportions, l'harmonie ; qui a inspiré les prophètes et dicté la loi. On reconnaît les mêmes idées dans l'*Ecclésiastique*, composé environ deux siècles avant notre ère, par Jésus, fils de Sirah, ou Yeschoua-ben-Sira-ben-Éliézer. On les reconnaît dans le livre de la *Sagesse*, qui appartient probablement à la même époque, et même dans un ouvrage écrit en Palestine, sous l'influence des pharisiens ; dans la version chaldaïque d'Onkelos. Onkelos était, comme saint Paul, disciple de Gamaliel, un des docteurs les plus vénérés de l'école pharisienne[1]. Il n'est pas moins attentif que les auteurs de la traduction alexandrine à éviter toute expression anthropomorphique et à remplacer partout l'action immédiate de Dieu par celle du Verbe, désigné sous le nom de *Mêimra*.

Pendant que le dogme revêtait ainsi une expression plus élevée et plus pure, une révolution semblable s'accomplissait dans la morale. Les devoirs généraux de l'homme, ceux que la raison et la nature lui prescrivent envers lui-même, envers ses semblables, prenaient une profonde racine de plus en plus marquée sur la constitution particulière du peuple hébreu, sur ses lois politiques, civiles, liturgiques et disciplinaires. Après avoir

[1] Actes des Apôtres, ch. 5, v. 34 ; ch. 22. v. 3.

lu dans le Lévitique la longue énumération des sacrifices et des offrandes commandés par Moïse, on est étonné de ces paroles sorties de la bouche d'Isaïe : « Que me font à moi vos nombreux sacrifices? dit l'Éternel. Je suis rassasié des holocaustes des béliers et de la graisse des veaux ; je n'ai pas besoin du sang des taureaux, des brebis et des boucs.... Otez de devant mes yeux l'iniquité de vos actions; cessez de faire le mal. » Les prophètes plus récents et le Psalmiste ne parlent pas un autre langage. « Est-ce que je mange la chair des taureaux? est-ce que je bois le sang des boucs? Offre à Dieu ta reconnaissance; invoque-moi le jour du malheur. »

Les auteurs du Talmud ont très-bien aperçu ce mouvement et l'ont défini à leur manière dans un passage curieux que nous allons traduire. « Les six cent treize pré» ceptes de Moïse ont été réduits par David à onze : agir » avec intégrité, exercer la justice, être vrai dans son » cœur, ne pas employer sa langue à la calomnie, ne pas » nuire à son semblable, ne pas humilier son prochain, » mépriser ce qui est méprisable, honorer ceux qui crai» gnent Dieu, ne pas prêter son argent à usure, même à » un étranger, et ne pas se laisser corrompre pour con» damner l'innocent. Isaïe les a ensuite réduits à six : » Marcher dans le chemin de la vertu, parler avec droi» ture, repousser un gain illicite, secouer sa main pour » qu'elle ne retienne pas de dons corrupteurs, boucher » ses oreilles pour ne pas entendre des propos sangui» naires, fermer ses yeux pour ne pas voir le vice. Mi» chas les a ensuite réduits à trois : Exercer la justice, » aimer la vertu, marcher avec humilité devant Dieu.

» Ensuite Habakouk les a résumés dans ces paroles : Le » juste vivra par la foi [1]. » Il faut joindre à ces citations la sentence d'un pharisien célèbre, qui vivait sous le règne d'Hérode, à peu près un demi-siècle avant la prédication de l'Évangile. Un païen alla un jour trouver Hillel et lui déclara qu'il était prêt à accepter la loi de Moïse, si on pouvait la lui faire connaître en quelques mots. « Ce que tu n'aimes pas pour toi, répondit le docteur, ne le fais pas à ton prochain : c'est là toute la loi ; le reste n'en est que le commentaire [2]. » Nous ne sommes pas loin, comme on voit, de la définition à laquelle on s'est arrêté plus tard : « Aime Dieu par-dessus tout, et ton prochain comme toi-même. » Malgré cette préférence accordée à la morale, les lois cérémonielles étaient toujours observées, et même se multipliaient indéfiniment au nom de la tradition ; mais elles ne formaient en quelque sorte que l'enceinte extérieure de la religion, ou, comme disaient les docteurs de la grande synagogue, la *Haie de la Loi* (*seyag lathora*).

On conçoit maintenant que ces modifications et ces éléments nouveaux, intervenus successivement dans le judaïsme, ont dû appeler une comparaison entre son origine et son état présent : ont dû porter les uns à régler tout ce qui n'est pas formellement exprimé dans l'Écriture ; ont dû pousser les autres à conserver au nom d'une tradition divine, les dogmes nécessaires ou déjà enracinés dans les masses et, entre ces deux partis contraires toujours livrés à la dispute, ont dû faire naître le

[1] Talmud de Babylone, Maccoth, f° 24, 72.
[2] Talmud de Babylone, traité *Schabbath*, f° 31, recto.

besoin d'une vie calme et sainte, passée dans l'exercice de la charité et dans les douceurs de la contemplation. C'est, en effet, ce qui arriva ; car telle est l'origine des trois sectes qui prirent naissance chez les Juifs dès le commencement du règne des Machabées : les Pharisiens, les Saducéens et les Esséniens.

Les pharisiens (*pérouschim* en hébreu, en chaldéen *périschin*), c'est-à-dire les hommes séparés de la foule ou distingués, étaient ainsi appelés parce qu'ils prétendaient être plus instruits et plus pieux que les autres [1]. L'étude constante qu'ils faisaient des Écritures leur a aussi valu le nom de scribes (*sophrim*, *grammateis*) et de docteurs de la loi (*nomodidaschaloï*). En tout cas, les scribes et les docteurs étaient tous pharisiens. Le fondement commun de toutes leurs doctrines, c'est qu'il existe une tradition ou loi orale, révélée sur le mont Sinaï, comme la loi écrite, transmise sans interruption de bouche en bouche, et qui se rattache au texte des livres saints par un système d'interprétation également traditionnel, également révélé à Moïse. On comprend sur-le-champ ce qu'un pareil principe peut donner de liberté pour multiplier les préceptes et expliquer les dogmes selon les besoins de chaque temps. Tout le monde sait avec quelle autorité et par quelle suite d'institutions il a conservé, après la ruine de Jérusalem, parmi les Juifs dispersés, l'unité religieuse. Il suffit de rappeler ici les croyances générales que les pharisiens appuyaient sur cette base : 1° Ils admettaient tout ensemble la liberté humaine et le fatalisme religieux. L'homme, d'après leur

[1] Josèphe, *Antiquités*, liv. XII, ch. 3.

opinion, était libre de choisir entre le bien et le mal, de se résigner ou non aux décrets de la Providence ; mais tout le reste se faisait par ordre de Dieu, et par conséquent était réglé de toute éternité. De là cette sentence des rabbins : « Tout est dans les mains de Dieu, excepté » la crainte de Dieu. » 2° Ils regardaient l'âme comme immortelle et pensaient qu'en quittant cette vie elle était punie ou récompensée comme elle l'avait mérité par ses actions. Les âmes des méchants étaient retenues éternellement dans un lieu de douleur appelé *Gué-Hinnom*, ou la vallée de Hinnom (la *Géhenne*), du nom d'une vallée tristement célèbre où l'on brûlait, en l'honneur de Moloch, des sacrifices humains. Les âmes des gens de bien, après avoir goûté une vie bienheureuse dans une partie du ciel, désignée sous le nom de *Jardin d'Eden* (Gan-Èden), devaient venir la continuer sur la terre, revêtues d'un nouveau corps. C'est ainsi qu'à l'idée de l'immortalité s'alliait chez eux le dogme de la résurrection, que la tradition imposa plus tard comme une condition d'orthodoxie. 3° Il faut leur attribuer également, quoique Josèphe n'en fasse pas mention, la croyance aux anges (*malachim*) et aux démons (*schédim*), aux esprits impurs (*rouchoth*), qui tiennent une si grande place dans les traditions rabbiniques et dans le Nouveau Testament. D'ailleurs nous trouvons dans les Actes des Apôtres[1] l'affirmation positive que cette croyance était un des points par lesquels les pharisiens se distinguaient des saducéens. C'est à eux, sans doute, qu'on doit les noms qui figurent alors dans la milice céleste et infernale. Toutes ces doctrines,

[1] Ch. 23, v. 8.

ils savaient les faire respecter, non-seulement par leur connaissance des Écritures, bien supérieure à celle des autres sectes, mais par l'austérité de leur vie, qui donna à Josèphe l'idée de les comparer aux stoïciens, par leur attachement inflexible aux cérémonies extérieures du culte, par leurs habitudes de jeûne et de pénitence et par l'opiniâtreté qu'ils apportaient à toutes choses. Il fallait, en effet, que cette secte eût bien de l'autorité et du prestige pour avoir gagné l'historien Josèphe; pour avoir fait dire à saint Paul, même après sa converson : « Je » suis pharisien, fils de pharisien[1]; » pour avoir entraîné après elle toute la nation et laissé son empreinte sur toutes les institutions du judaïsme. Mais il était naturel que, pour entrer en partage de ses honneurs et de son influence, on abusât de son nom, on outrât ses principes, on se parât, en les exagérant, de ses pratiques austères. Voilà ce qui donna naissance à une foule de faux pharisiens ou, comme les appellent les rabbins, de pharisiens *en peinture* (*cebouim*), pour lesquels le Talmud n'est pas moins sévère que l'Évangile, et dont il signale différentes classes en leur imprimant le sceau du ridicule[2]. Voilà comment le nom même de pharisien, devenu synonyme d'hypocrite, fut répudié par ses héritiers.

Les saducéens sont juste l'antipode des pharisiens, car tout ce que l'on vient de voir affirmé par ceux-ci, les premiers le niaient; et de même qu'on disait chez les Grecs que si Chrysippe n'avait pas existé, il n'y aurait pas eu de Carnéade, on pourrait dire ici que, sans les

[1] *Ubi supra*, v. 6.
[2] Talmud de Babylone, traité *Sota*, f° 22, verso.

pharisiens, il n'y aurait pas eu de saducéens. Les saducéens rejetaient toute tradition et toute loi orale, n'admettant comme matière de foi que ce qui est formellement énoncé dans l'Écriture, et, comme obligation, que ce qui est défendu ou commandé dans les cinq livres de Moïse. De là la rigueur inintelligente qu'ils apportaient dans l'exécution des lois, car on rapporte[1] qu'ils appliquaient à la lettre la loi du talion, prescrite par le législateur des Hébreux, tandis que les pharisiens, au nom de la tradition, l'interprétaient dans le sens d'une composition pécuniaire. Les saducéens rejetaient l'idée d'une intervention divine ou de la prédestination dans les affaires humaines. « Ils soutiennent, dit Josèphe[2], que toutes nos actions dépendent absolument de nous, que nous sommes les seuls auteurs de tous les biens et de tous les maux qui nous arrivent, selon que nous suivons un bon ou un mauvais parti. » De là la dureté avec laquelle ils jugeaient les personnes et qu'ils apportaient également dans l'exercice de l'autorité et dans les relations de la vie. Nous en avons un exemple remarquable dans les Actes des Apôtres[3]; car, tandis que le grand prêtre, qui était saducéen, poursuivait les disciples de Jésus avec la dernière rigueur, le pharisien Gamaliel, se confiant dans les desseins de la Providence, fit entendre ces sages paroles : « Si cette entreprise ou cette œuvre vient des hommes, elle se détruira elle-même ; si elle vient de Dieu, vous ne pourrez la détruire, et vous serez

[1] *Meghillath Thaanith*, ch. 10.
[2] *Antiquités*, liv. XIII, ch, 9.
[3] Ch. 5, v. 17, 34 et suiv.

en danger de combattre contre Dieu. » Les saducéens, enfin, rejetaient l'immortalité de l'âme, la résurrection des corps, les récompenses et les châtiments d'une autre vie, l'existence des démons et des anges, au moins dans le sens qu'on y attachait généralement, et celle de tout être spirituel, à l'exception de Dieu [1]. Encore n'est-on pas sûr de leur opinion sur ce dernier point, et rien ne défend la supposition que, prenant tout au pied de la lettre dans les livres saints, ils n'aient adressé leur culte à un Dieu matériel.

Les saducéens (*çaddoukim*) ou baïthosiens, comme on les appelle quelquefois, tiraient leur nom de Sadok et de Baïthos, considérés tous deux comme les fondateurs de la secte. Voici, d'après les traditions rabbiniques, comment naquit leur doctrine: ils entendirent un jour leur maître, Antigone de Socho, disciple lui-même de Siméon le Juste, enseigner cette maxime : « Ne ressemblez pas à des serviteurs qui travaillent pour leur maître en vue d'une récompense, mais soyez comme des serviteurs qui travaillent sans attendre aucune récompense ; alors la crainte de Dieu sera sur vous [2]. » Au lieu d'y voir un précepte d'amour divin et de piété désintéressée, ils en conclurent qu'il n'y avait ni peines ni récompenses à attendre de Dieu et que la vie future n'existait pas. Mais il est difficile d'admettre cette explication quand on songe que les saducéens ne niaient pas seulement la vie future, mais tout ce qui ne s'accorde pas avec la lettre et ne tombe point sous les sens. Si leurs adversaires ont

[1] Actes des Apôtres, ch. 23, v. 8.
[2] *Mischna, Pirké Aboth*, ch. 1.

été comparés aux stoïciens, ne pourrait-on pas reconnaître en eux les épicuriens de la Judée? Ils sont aussi, sous un autre rapport, comme une anticipation des karaïtes et une sorte de protestants hébreux.

Les esséniens ou esséens (en syriaque, *asaya*, c'est-à-dire les médecins, ou *hasaya*, les pieux), étaient plus qu'une secte; ils formaient une association, une véritable communauté religieuse, composée, au temps de Josèphe[1], de quatre mille membres, et qui se proposait avant tout la pratique de la piété et de la vertu, la pureté des mœurs, la victoire de l'âme sur ses passions. Adonnés à la culture de la terre et à l'exercice de la médecine, les seules professions autorisées parmi eux, ils possédaient en Palestine un certain nombre d'établissements, réunis sous une même règle, liés par une étroite solidarité, où ils vivaient et travaillaient en commun, mettant en commun tous leurs biens, sous l'administration des prêtres, membres de la communauté, afin de n'avoir dans leur sein ni pauvres ni riches. Ils ne voulaient pas non plus d'esclaves, ni même de domestiques libres; ils pensaient que tous les hommes sont nés égaux, et se servaient les uns les autres. La plupart d'entre eux, et non pas tous, comme le dit Pline, renonçaient au mariage, regardant la présence des femmes comme un obstacle au silence des passions. Ils pourvoyaient alors à l'avenir de l'association en adoptant des enfants étrangers. Ils faisaient abnégation de leur volonté autant que de leurs biens; car leurs occupations, leurs repas, leurs prières, leur sommeil, tout était soumis à la règle, et la seule action

[1] *Antiquités*, liv. XVIII, ch. 2; *Guerre des Juifs*, liv. XXI, ch. 8.

qui leur fût permise sans les ordres de leurs supérieurs, c'était l'exercice de la charité. Encore fallait-il que le malheureux qu'ils secouraient ne fût pas de leur famille. Ils assistaient peu aux cérémonies publiques du temple, mais ils observaient dans leur intérieur des cérémonies particulières, encore plus multipliées et plus minutieuses que celles des pharisiens. Le repos du sabbat, par exemple, était gardé par eux avec une rigueur extrême : c'était l'ascétisme du cénobite, joint à la piété du fidèle. Ils avaient cela de commun avec une secte chrétienne de nos jours, qu'ils regardaient le serment comme une chose sacrilége, et, excepté celui qui leur tenait lieu de profession le jour où ils étaient reçus dans leur ordre, ils n'en prêtaient jamais. Au reste, leur parole avait la même valeur aux yeux de leurs concitoyens. Hérode lui-même, en montant sur le trône, les dispensa du serment de fidélité, qu'il exigeait avec tant de rigueur des pharisiens.

Mais cette organisation monastique, cette pureté de mœurs, cette charité en action, n'étaient pas les seuls traits distinctifs de la secte, elle avait aussi sa doctrine particulière. D'abord en acceptant les croyances des pharisiens sur la Providence divine et l'immortalité de l'âme, elle les élevait en quelque sorte à une spiritualité plus haute et les poussait par l'exagération jusqu'au mysticisme. Ainsi, d'après Josèphe [1], elle n'admettait pas seulement l'intervention de la Providence dans les événements de ce monde ; elle lui sacrifiait absolument tout, sans réserver la liberté humaine, c'est-à-dire qu'elle

[1] *Ubi supra.*

s'avançait jusqu'au fatalisme ou à la doctrine désespérante de la prédestination. Cependant il vaut mieux croire au témoignage de Philon [1], selon lequel, par une application anticipée de l'idée de la grâce, elle faisait remonter à Dieu tout ce qui est bien, par conséquent nos bonnes actions, et laissait à l'homme la responsabilité du mal. Non content de croire à l'immortalité, elle supposait aussi la préexistence des âmes, comme il est permis de l'affirmer d'après un passage de Josèphe. « Les esséniens, » dit-il, croyaient fermement que, comme nos corps sont » mortels et corruptibles, nos âmes sont immortelles et in- » corruptibles ; que, descendues de l'éther le plus subtil et » attirées vers nos corps par un certain charme naturel, » elles y restaient enfermées comme dans une prison, » mais que, délivrées de ces liens charnels comme d'un » long esclavage, elles reprenaient avec joie leur essor » vers le ciel. » Évidemment, pour qu'il en soit ainsi, il faut que l'âme ait précédé le corps et vécu d'une autre vie avant de connaître celle-ci.

En admettant l'existence des anges, les esséniens leur imposaient des noms et probablement des attributs nouveaux que leur serment leur interdisait de révéler aux profanes. Indépendamment de ces dogmes connus, ils en avaient d'autres qui ne pouvaient franchir le cercle de leurs réunions et sur lesquels les deux historiens cités plus haut nous ont laissés dans une profonde ignorance. On trouve pourtant dans Philon des motifs de supposer que cette partie de leur doctrine était relative à Dieu et à l'origine des choses. Déduite des livres saints par le

[1] *Quod omnis probus liber.*

procédé artificiel de la méthode allégorique, elle devait former tout un système de théologie spéculative dont nous n'avons vu que les conséquences. Dans un temps où l'art de guérir faisait essentiellement partie de la théologie, nul doute que la médecine exercée par les esséniens et qu'ils étudiaient, non dans la nature, mais dans les livres anciens, ne fût une application de leurs idées générales sur les esprits, sur les anges et sur les rapports de Dieu avec le monde. Telle est du moins la médecine des kabbalistes, dont les croyances, sur plus d'un point, nous font penser à celles des esséniens. Enfin, aucun des caractères qui constituent le mysticisme ne paraît avoir manqué à cette association fameuse, pas même le don de prophétie, auquel elle croyait pouvoir atteindre par une vie ascétique et contemplative, et que personne ne songeait à lui contester. L'auteur de la *Guerre des Juifs* lui attribue plusieurs prédictions qui se sont réalisées.

Ces trois sectes se sont développées simultanément sur le sol de la Judée, pour ainsi dire en regard et sous l'influence l'une de l'autre. Mais il en est deux autres qui, semblables à des rameaux détachés du judaïsme, ont fini par s'écarter du tronc paternel, l'une au point de lui devenir étrangère, et l'autre profondément hostile : ce sont les alexandrins, ou, comme on les appelle encore, les juifs hellénistes, et les samaritains.

Les Juifs, transplantés à Alexandrie dès le temps d'Alexandre le Grand et de Ptolémée Soter, et les colonies qui vinrent successivement se joindre à eux, n'ont jamais eu l'intention de former une secte à part; mais, familiarisés de bonne heure avec la langue, avec la civilisation,

avec la philosophie des Grecs, en même temps qu'ils devenaient étrangers au mouvement intellectuel et religieux de leur pays, leurs croyances ont revêtu un caractère particulier, et eux-mêmes se sont trouvés tout à coup comme isolés de leurs frères. Le temple construit par Onias, à Léontopolis, et que Vespasien fit détruire, leur servait de centre commun et, tout à la fois, de prétexte pour rester éloignés de Jérusalem. Même quand ils se rendaient en pèlerinage dans la ville sainte, ils se réunissaient, sans doute parce qu'ils n'entendaient pas la langue de leurs aïeux, dans une synagogue particulière[1]. Cette même ignorance de la langue sacrée, comme nous le voyons par l'exemple de Philon, le plus savant d'entre eux, les condamnait à ne connaître les livres canoniques que par la version des Septante. Or, on connaît déjà les doctrines qui se révèlent dans cette antique traduction ; on sait ce qu'elle doit à l'influence d'une philosophie étrangère, et les auteurs de la Mischna ne devaient pas l'ignorer, puisqu'ils préféraient à la version des Septante, et même à la paraphrase d'Onkelos, la traduction littérale d'Aquila, Grec converti au judaïsme et parent, dit-on, de l'empereur Adrien. Le même esprit, les mêmes idées percent de plus en plus dans les autres écrits composés par des Juifs alexandrins, surtout dans les ouvrages de Philon et dans les fragments qui nous restent d'Aristobule[2] ; mais nulle part ils ne jouent un aussi grand rôle et ne se produisent sous une forme aussi

[1] Actes des Apôtres, ch. 6, v. 9.

[2] Voyez ce nom dans le *Dictionnaire des sciences philosophiques.*

exaltée que dans la vie et la doctrine des thérapeutes.

Il existe sans doute plus d'une ressemblance entre les thérapeutes et les esséniens, et l'on a pu soutenir dans ces derniers temps, avec une grande apparence de vérité, que la seconde de ces deux sectes est née de la première; mais les différences qui les séparent ne sont pas moins évidentes. Les thérapeutes n'étaient pas seulement des cénobites, mais des solitaires isolés du reste du monde, qui vivaient chacun dans sa maison, et ne se réunissaient que le jour du sabbat pour prier et méditer ensemble. Les villages qu'ils habitaient, composés de maisons dispersées, étaient toujours bâtis dans des lieux déserts. Le plus célèbre de ces établissements était placé sur les bords du lac Mœris. Les thérapeutes ne mettaient pas leurs biens en commun; ils s'en dépouillaient complétement en faveur de leurs parents et de leurs amis, avant d'embrasser le genre de vie qui les distinguait. Ils ne cultivaient pas la terre, comme les esséniens; ils ne cherchaient pas à se rendre utiles par une charité pratique; mais toute leur existence se passait dans la contemplation; ils ne vivaient, comme dit Philon, leur seul historien[1], que par l'âme. Aussi ne leur suffisait-il pas de commander à leurs passions, ils cherchaient à les éteindre et demandaient à Dieu, chaque jour, dans leurs prières, de les délivrer du poids du corps et de la chaîne des sens. De là, chez eux, la proscription absolue du mariage, le culte de la virginité, également observé par les hommes et par les femmes, car il y avait des femmes dans leur ordre; enfin le mépris des sentiments qui nous

[1] *De Vita contemplativa*, édit. Mangey, t. XXII, p. 473 et suiv.

attachent à la famille et à la patrie. Ils ne reconnaissaient pas d'autre père que Celui qui est dans les cieux, et se disaient citoyens de l'univers et du ciel. Ils ne prenaient d'aliments que ce qui était nécessaire pour ne pas mourir de faim : du pain, du sel et un peu d'hysope; de l'eau claire pour toute boisson. Encore ne mangeaient-ils pas tous les jours, mais tantôt deux fois, tantôt une fois par semaine. Leur science se traduisait tout entière en symboles et attachait des vertus à certains nombres, comme la philosophie des pythagoriciens. En un mot, ils ressemblaient beaucoup plus à des mounis de l'Inde qu'à des sectateurs de Moïse.

Les Samaritains, que les rabbins désignent toujours sous le nom de Cuthéens (*Couthim*), et qui prirent eux-mêmes dans la suite celui des *Schomrim*, c'est-à-dire les gardiens de la loi, formaient, jusqu'à la destruction de Jérusalem, moins une secte qu'une nation rivale des Juifs, et cependant unie à leurs destinées par un même fond de croyances. Après la dispersion des dix tribus du royaume d'Israël, les colonies idolâtres, établies à leur place sur le territoire de Samarie, se mêlèrent avec les Israélites que l'exil avait épargnés et adoptèrent leur religion, c'est-à-dire le culte de l'Éternel, restauré par Josias, en y associant leurs superstitions nationales, en gardant chacune le dieu de sa patrie. « Ils révéraient l'Éternel, dit l'historien sacré [1], et servaient néanmoins leurs dieux à la manière des nations d'où ils avaient été exilés. » Telle est l'origine des Samaritains. Ils n'en eurent pas moins la prétention de passer pour les héritiers

[1] Les Rois, liv. XII, ch. 17, v. 33.

de la maison de Joseph, et après le retour des exilés, ramenés par Zorobabel, ils s'offrirent à concourir à la réédification du temple. Repoussés par les Juifs, ils devinrent leurs ennemis irréconciliables, et une circonstance particulière ajouta à cette inimitié de race une rivalité religieuse. Manassé, frère du grand prêtre Yaddoua, ayant épousé la fille de Sanballate ou Sanaballète, gouverneur de Samarie, celui-ci, pour empêcher la répudiation de sa fille, exigée par toute la famille de Manassé, fit bâtir sur le mont Garizim, non loin de Sichem, aujourd'hui Naplouse, avec l'autorisation de Darius Codoman et plus tard celle d'Alexandre, un temple rival de celui de Jérusalem, où son gendre s'attribua la dignité de grand-prêtre. Une foule de mécontents, prêtres, lévites, gens du peuple, se réunirent à lui, et ce qu'on peut appeler le nouveau schisme de Samarie fut fondé, se grossissant chaque jour des observateurs négligents et des transfuges intéressés de la religion orthodoxe. Le temple du mont Garizim, élevé en l'an 332 avant Jésus-Christ, fut détruit par Jean Hyrcan, après avoir subsisté environ deux siècles. Mais le culte des Samaritains demeura debout, se distinguant du judaïsme par ces deux points capitaux : 1° il n'y a de livres saints et révélés que les cinq livres de Moïse et celui de Josué ; tous les autres écrits compris dans la Bible, et, à plus forte raison, la tradition, doivent être considérés comme apocryphes et dépourvus de toute autorité ; 2° le lieu que Dieu a choisi pour y être adoré, et par conséquent la place légitime de son sanctuaire, ce n'est pas la montagne de Sion, mais celle de Garizim ; car, là, six tribus d'Israël ont prononcé des bénédictions en faveur des observateurs de la loi, tandis

que, sur le mont Ébal, six autres tribus ont maudit ceux qui la violeraient[1]. Là encore Josué, après avoir traversé le Jourdain, fit bâtir un autel à l'Éternel avec les douze pierres sur lesquelles était gravée toute la loi, et qui représentaient les douze tribus. Pour donner à ce second article de leur foi une plus grande autorité, les Samaritains eurent soin d'introduire, partout où ils le jugeaient utile, le nom du mont Garizim, dans le texte du Pentateuque, qu'ils conservèrent jusqu'aujourd'hui dans l'ancienne écriture hébraïque, appelée maintenant le caractère samaritain. Pour tout le reste, dogmes, cérémonies et lois, les Samaritains ne différaient pas des Juifs. Ils proscrivaient l'idolâtrie et le culte des images, ne reconnaissant qu'un Dieu unique, immatériel, créateur du ciel et de la terre; admettaient l'existence des anges, croyaient au dogme de l'immortalité de l'âme, bien qu'il ne soit pas expressément enseigné par le Pentateuque[2], et ne niaient que la résurrection des corps, introduite plus tard parmi quelques-uns d'entre eux[3]. Il est vrai qu'ils ne sont pas toujours restés fidèles à ces principes. Sous le règne d'Antiochus Épiphane, quand ils virent les cruautés exercées par ce prince pour introduire dans la Judée le polythéisme, ils se hâtèrent de lui écrire : « Nous ne sommes pas Juifs, et nous ne connaissons pas le Dieu des Hébreux ; nos ancêtres sont venus de Sydon pour s'établir dans ce pays, ainsi qu'il est écrit dans nos annales. »

[1] Deutéron., ch. 27, et Josué, ch. 8, v. 30-35.

[2] Voyez *Carmé Schomron, Introductio in librum talmudicum de Samaritanis*, par Raphaël Kirchheim, in-8. Francfort-sur-Mein, 1851.

[3] *Ubi supra.*

Ils ouvrirent les portes de leur temple à Jupiter Olympien et se battirent contre la troupe héroïque des Macchabées, sous les drapeaux du roi de Syrie. Mais, bientôt rentrés dans le sein du mosaïsme, ils furent toujours confondus avec les Juifs, malgré la haine qu'ils professaient pour eux, et partagèrent leur sort; sous tous les gouvernements qui se succédèrent en Palestine, traités avec douceur par Alexandre le Grand; exilés en grand nombre dans la Cyrénaïque et l'Égypte, par Ptolémée Soter; encouragés et protégés par les Ptolémées, ses successeurs; réunis dans un royaume commun, sous le sceptre d'Hérode; opprimés avec la même dureté par les gouverneurs romains, et enfin dispersés par Titus, en l'an 70 de notre ère, après la destruction de Jérusalem.

Si l'on veut connaître à présent le rôle politique de chacune de ces sectes ou l'influence qu'elle a exercée sur la nationalité et sur le patriotisme du peuple juif, on le trouvera parfaitement conforme à ses doctrines religieuses; et il ne peut pas en être autrement ici où la nationalité sort tout entière de la religion, où l'ordre temporel est complétement subordonné à l'ordre spirituel.

Il faut écarter d'abord les Samaritains et les Alexandrins: les premiers comme des ennemis, les seconds comme des étrangers. Les Samaritains, en effet, adoptant le culte de l'Éternel et la législation de Moïse, n'ont pas eu d'autre raison de se séparer des Juifs que l'antipathie de race que ce peuple leur témoignait et qu'ils leur rendirent avec usure. De là les deux principes sur lesquels leur secte était fondée: la substitution du Garizim à Sion et le rejet de tous les livres saints autres que le Pentateuque; car il fallait transporter chez eux le

signe de l'élection, le sanctuaire légitime, et supprimer d'un trait les titres de leurs adversaires en accusant de fausseté les écrits qui les contiennent. La conduite des Samaritains a toujours été d'accord avec ce caractère négatif de leur constitution religieuse. La haine dont ils les poursuivaient en Palestine, en se liguant contre eux avec tous leurs ennemis, en irritant contre eux leurs maîtres communs, ils l'ont emportée dans l'exil et gardée dans le sein du plus profond abaissement. Mais une religion sans tradition et sans histoire, née d'une négation ou d'un sentiment d'envie, se trouve par avance frappée de mort. Ainsi la secte des samaritains, qui était jadis une nation, se trouve-t-elle aujourd'hui réduite à quelques familles. Quant aux juifs d'Alexandrie, des îles Ioniennes et de la Cyrénaïque, étrangers par les mœurs et par la langue à la patrie de leurs ancêtres, étrangers aussi par une partie de leurs croyances qui prirent un caractère tout philosophique et ne portent aucune trace des traditions de la Palestine, étrangers aux malheurs où la nation a été précipitée par son dernier acte de désespoir et à ce redoublement d'énergie et d'espérance, à cette solidarité de sentiments qui en fut la suite, ils vécurent encore quelques siècles d'une vie à part, puis disparurent, moissonnés par la persécution ou absorbés par l'Église grecque, dont les dogmes ne devaient point paraître essentiellement contraires à leurs idées. C'est parmi les juifs hellénistes en général que le christianisme naissant a fait ses plus nombreuses conquêtes.

Des trois autres sectes, les seules que le judaïsme puisse revendiquer entièrement, la plus faible par le nombre aussi bien que par l'influence, était celle des

saducéens. Elle se composait des hommes les plus riches et les plus élevés par leur condition; elle comprenait dans son seing des princes du sang royal, des rois et même des grands-prêtres; mais elle n'exerçait aucune autorité; car ceux de ses membres qui arrivaient au pouvoir ou que les gouvernements étrangers décoraient de la tiare, étaient aussitôt obligés, devant la crainte d'un soulèvement, de dissimuler leur doctrine pour suivre celle des pharisiens. On en trouve un exemple remarquable dans la vie d'Alexandre Jannée. Ce prince, après avoir soutenu durant tout son règne le saducéisme, pour lequel s'était aussi déclaré son père Jean Hyrcan, en souvenir d'un outrage commis envers lui par les pharisiens, recommanda en mourant à sa femme Alexandra, nommée régente du royaume, de réconcilier la dynastie avec cette secte populaire, de l'appeler dans ses conseils et de ne rien faire contre son avis. La raison de l'impuissance des saducéens est facile à comprendre. On ne gouverne pas les hommes avec le matérialisme; on ne fait pas accepter le matérialisme par un peuple qui souffre et qui est opprimé, même quand on l'enseigne au nom de la religion. On comprend aussi pourquoi le saducéisme était la doctrine des riches et des puissants. Ceux que la fortune a gâtés en ce monde ont peu de temps de reste pour penser à l'autre, et ne sont point pressés de perdre leurs avantages et leurs peines en transportant ailleurs la véritable existence de l'homme. N'est-ce pas contre les saducéens qu'a été prononcée cette parole: « Il est plus facile à un chameau de passer par le trou d'une aiguille qu'à un riche d'entrer dans le royaume des cieux. » Au reste la

conduite des saducéens était parfaitement d'accord avec leurs principes. Uniquement attentifs à conserver leurs positions et leurs richesses, ils étaient toujours avec les plus forts, par conséquent avec le gouvernement romain contre l'insurrection nationale de leur pays. Leurs biens une fois détruits par le désastre général, leur secte n'avait aucune raison d'être et a cessé d'exister.

Dans l'ordre politique, l'influence des esséniens n'était pas beaucoup plus grande, mais par des raisons opposées. Complétement détachés de tous les intérêts de ce monde; n'ayant ni famille, ni propriété et regardant tous les hommes comme égaux, ils ne pouvaient pas accorder une grande place dans leurs cœurs à l'amour de la patrie, ni attacher beaucoup d'importance à vivre sous un gouvernement plutôt que sous un autre. Que leur importait la terre, ayant les yeux toujours tournés vers le ciel? D'ailleurs, la charité qui animait toutes leurs actions leur défendait de lutter à main armée, et leur dogme fataliste, qui confie à Dieu seul la conduite des événements d'ici-bas, leur persuadait que la lutte était inutile. Aussi était-ce une de leurs maximes que tout pouvoir vient de Dieu : *Omnis potestas ex Deo*[1]. Ils n'admettaient que la résistance passive, quand on voulait les contraindre à une action réprouvée par leur conscience ; mais alors rien au monde ne pouvait les faire céder. « Ils ont souffert, dit » Josèphe[2], le fer et le feu et vu briser tous leurs os plu- » tôt que de prononcer la moindre parole contre leur » législateur ou de manger des viandes qui leur sont

[1] Josèphe, *Guerre des Juifs*, liv. XXII, ch. 8.
[2] *Ubi supra.*

» défendues, sans qu'au milieu de tant de tourments ils » aient répandu une seule larme ou proféré le moindre » mot dans le but de fléchir la cruauté de leurs bourreaux. » Nous rencontrons cependant dans la guerre contre les Romains un essénien, du nom de Jean, qui, chargé de la défense d'une partie du territoire, périt les armes à la main sous les murs d'Ascalon ; mais c'est une de ces exceptions qui confirment la règle.

Tout ce qu'il y avait donc d'activité, d'énergie, de patriotisme, de vie politique dans le peuple juif, s'était réfugié chez les pharisiens. Eux seuls, en effet, également éloignés du matérialisme égoïste des saducéens, et du mysticisme indifférent, du fatalisme moral des esséniens, admettaient en même temps l'idée de la Providence et la liberté humaine, l'espérance d'une vie future et les devoirs de la vie présente, l'amour du genre humain et l'amour de la patrie. Sans doute ce dernier sentiment l'a souvent emporté dans leurs cœurs sur le premier ; sans doute, d'une religion dont le dogme et la morale sont universels, ils ont voulu faire comme une propriété nationale, en la surchargeant de prescriptions et de cérémonies innombrables, en l'entourant de ces mille clôtures que leur tradition recommande, et surtout en invoquant l'élection d'Israël ; mais cette exagération même a fait leur popularité et leur force ; car si l'on ne gouverne pas les hommes par le matérialisme, il n'est pas vrai non plus qu'on défende les nations avec des idées purement abstraites, qui tendent à les confondre. Depuis le jour où ils ont paru sur la scène, le peuple n'a pas cessé d'être avec eux, et ils n'ont pas cessé d'être avec le peuple. Ils l'ont défendu contre l'autorité absolue

des princes hasmonéens, en demandant la séparation de la royauté et du sacerdoce, ou, comme on dirait aujourd'hui, du pouvoir temporel et du pouvoir spirituel, en perfectionnant l'institution, jusque-là très-obscure, du grand Sanhédrin, dont ils firent à la fois une assemblée politique, une haute cour de justice et un concile permanent[1]. Ils ont résisté avec lui à la tyrannie d'Hérode, ce roi étranger, élevé par l'étranger, l'ennemi juré de leurs institutions, et lui ont refusé courageusement, au nombre de six mille, le serment de fidélité. Enfin quand la domination romaine atteignait aux dernières limites de l'outrage, de la spoliation et de la violence, ils entraînèrent la nation entière dans cette insurrection héroïque qui est un des faits les plus glorieux de l'antiquité. Mais, au point de vue politique comme au point de vue religieux, les pharisiens se divisaient en plusieurs classes ; les uns, comme Josèphe, qui, investi du commandement de Gamala et de la Galilée, a joué un rôle très-actif dans la guerre dont il a écrit l'histoire, étaient très-favorables aux moyens de conciliation et ne nourrissaient point d'autre ambition que de conserver à leur pays son existence nationale. Les autres, qu'on a appelés du nom de *zélateurs*, formaient un parti démocratique et exalté,

[1] Le grand Sanhédrin, ou plus exactement le grand *Synédrium* (Sunedrion), a été institué à l'imitation des soixante-dix anciens que Moïse associa à son pouvoir. Il était formé cependant de soixante-onze membres, y compris le président, qui prenait le titre de prince ou de *Nassi*, et du vice-président, appelé *Ab-beth-din*, c'est-à-dire le chef du tribunal. Les membres étaient choisis dans toutes les classes de la société et ne devaient produire d'autres titres que leurs vertus et leurs lumières.

qu'on peut faire remonter à Judas le Galiléen et à Sadok. Ils ne souffraient point d'intermédiaire entre l'homme et Dieu, ne reconnaissaient ni hiérarchie ni autorité en dehors et au-dessus du peuple, exigeaient que le peuple en tout temps s'appartînt à lui-même, conféraient par la voix du sort toutes les charges et les dignités, même celle de grand-prêtre, et étaient prêts, nous dit Josèphe, à marcher au supplice, plutôt que de donner à un de leurs semblables le nom de seigneur et de maître.

A la tête de ce parti violent étaient des chefs encore plus violents; un Jean de Gischala, un Simon, fils de Gioras, un Éléazar, fils de Simon, qui, appelant la terreur au secours de leur patriotisme, et se croyant tout permis pour le salut public, faisaient donner la mort, par le bras des sicaires ou des farouches Iduméens, à tous ceux qui étaient soupçonnés, soit à cause de leur personne, soit à cause de leur rang, ou de la modération de leur caractère, de désirer un accommodement avec les Romains. Mais s'il est juste de flétrir leurs crimes, trop souvent imités, dans des circonstances semblables, même chez les peuples les plus civilisés, il est impossible qu'on n'admire pas l'indomptable énergie de leur dévouement et de leur foi. Si Simon et Jean, demandant grâce pour leur vie et servant d'ornement au triomphe de Titus, n'ont pas soutenu leur rôle jusqu'à la fin, comment ne pas reconnaître des âmes de héros dans Éléazar et ses compagnons qui, enfermés dans Masada, avec la certitude de succomber, se donnent la mort les uns aux autres, après l'avoir donnée à leurs femmes et à leurs enfants, pour se sauver eux-mêmes de la honte de l'esclavage, et leurs chastes compagnes de la brutalité du

vainqueur? Telle était la puissance du pharisaïsme considéré dans ses traits les plus essentiels et les plus généraux, que lui seul est resté debout après la destruction complète de la nationalité juive, toujours animé par le même esprit, toujours armé de la même autorité et soutenu par la même espérance.

MOISE MAIMONIDE

SA VIE ET SA DOCTRINE

La philosophie du moyen âge nous est beaucoup moins familière que celle de l'antiquité ; nous n'en connaissons guère qu'un fragment : je veux parler de la scolastique chrétienne telle qu'elle était enseignée dans l'Université de Paris au XII[e] et au XIII[e] siècle. Pour avoir une idée exacte de l'esprit qui caractérise cette grande époque de l'histoire, il faut l'embrasser sous toutes ses formes, le suivre dans ses œuvres les plus diverses, l'étudier chez tous ceux qui ont subi son influence, sans distinction de nationalité et de religion, chez les Arabes aussi bien que chez les chrétiens, chez les Juifs aussi bien que chez les Arabes. La scolastique a été en effet la seule culture philosophique qui, du XI[e] à la fin du XIV[e] siècle, se soit développée simultanément au sein de ces trois races et de ces trois croyances. Le représentant le plus illustre et le plus complet de la scolastique juive, celui qui la résume toute entière dans ses œuvres, sans préjudice de la théologie, de l'histoire, de la médecine

et de beaucoup d'autres connaissances, c'est Moïse Maïmonide.

Moïse ben-Maïmoun, appelé en arabe Abou-Amran Mousa ben-Maïmoun ben-Obeidallah, vulgairement connu sous le nom de Maïmonide, naquit à Cordoue, selon les documents les plus authentiques, le 30 mars 1135. Son père, talmudiste distingué et auteur d'un *Commentaire sur l'abrégé d'astronomie d'Alfarghâni*, l'initia, dès ses plus tendres années, à l'étude de la théologie et des autres sciences encore peu répandues chez les Juifs. Mais il fréquenta aussi les écoles arabes, où, comme il nous l'apprend dans son *Moré nebouchîm*[1], il eut pour maître un disciple d'Ibn-Babja, plus connu sous le nom corrompu d'*Aven-Pace*, et pour compagnon d'études, pour ami de jeunesse, un fils du célèbre astronome Geber, ou Djâber Ben-Aflah, de Séville. Quant à ses rapports avec Ibn-Badja lui-même et avec Averrohës, dont il passe généralement pour avoir été le disciple, il faut les reléguer parmi les fables avec les autres détails qu'on nous raconte de son enfance, sur la foi de la chronique juive intitulée *la Chaîne de la tradition* (*Schalschelet hakabhalah*), et l'histoire des médecins juifs et arabes de Léon l'Africain[2]. Maïmonide n'avait que trois ans quand Ibn-Babja mourut, en 1138; et, dans aucun de ses écrits, où il parle si souvent des philosophes arabes, il ne fait mention des leçons d'Averrhoës. Les œuvres mêmes du célèbre commentateur, comme il le dit dans une lettre à son disciple bien-aimé Joseph ben-Iehouda,

[1] 2me part., ch. 9.

[2] *De Medicis philosophis arabibus*, dans le t. IX de la *Bibliothèque grecque* de Fabricius.

ne lui furent connues que très-tard, vers 1191 ou 1192.

Il ne fallut rien moins que les facultés supérieures dont la nature l'avait doué, jointes à une volonté inflexible et à un désir insatiable de savoir, pour permettre à Maïmonide d'achever son éducation dans les circonstances où il était placé. Il venait à peine d'atteindre sa treizième année, quand le fanatique Abd-el-Moumen, fondateur de la dynastie des Almohades, fit la conquête de Cordoue. Sa domination, comme celle des princes de sa race, eut pour effet, partout où elle s'établit, la destruction des synagogues et des églises et l'intolérance la plus implacable. Les juifs et les chrétiens furent mis en demeure de choisir entre l'islamisme et l'émigration. Parmi les premiers, il y en eut un grand nombre qui, ne pouvant se résoudre à quitter un pays si longtemps hospitalier, ou ne le pouvant pas aussi vite que le vainqueur l'exigeait, prirent le masque de la religion de leurs persécuteurs en pratiquant en secret et en enseignant à leurs enfants le culte de leurs pères. On sait que la même chose arriva, quelques siècles plus tard, sous le règne de l'inquisition. C'est l'effet inévitable de la violence, quand elle ne fait point des martys et des héros, de faire des hypocrites. Parmi les prosélytes de cette espèce se trouvait la famille de Maïmonide. C'est un fait étrange, mais dont on ne peut pas douter devant la date de l'année où Maïmonide quitta l'Espagne, devant le fanatisme inflexible d'Abd-el-Moumen et le témoignage positif de plusieurs auteurs arabes, que le plus grand docteur de la synagogue, celui qu'on appelait le flambeau d'Israël, la lumière de l'Orient et de l'Occident, et qu'un adage bien connu chez les juifs représentait presque comme un autre Moïse, a, pendant

seize ou dix-sept ans, professé extérieurement la religion musulmane. C'est précisément dans cet intervalle que son esprit fut plus particulièrement occupé d'une étude approfondie du judaïsme, qu'il composa un traité sur le calendrier hébraïque, qu'il commenta plusieurs parties du Talmud, et commença, à vingt-trois ans, son grand ouvrage sur la Mischna, celui dont Pococke a publié, dans le texte arabe et avec une traduction latine, plusieurs fragments pleins d'intérêt sous le titre de *Porta Mosis*[1].

Cependant une situation aussi fausse ne pouvait pas durer toujours. Aussi Maïmoun et sa famille quittèrent-ils l'Espagne pour se rendre en Afrique. Là ils se trouvaient encore dans l'empire des Almohades et dans la triste nécessité de se faire passer pour musulmans ; mais, moins connus, et par conséquent moins surveillés que dans l'Andalousie, ils pouvaient exercer avec une sorte de liberté, dans leur vie intérieure, tous les devoirs de leur religion. Le Maghreb, à cette époque, était rempli d'israélites placés dans la même position, et qui, se connaissant entre eux, occupés les uns des autres, et entretenant des correspondances avec leurs coreligionnaires des autres pays, conservaient, sous le masque de l'islamisme, leur ancienne organisation religieuse, leurs communautés, leurs synagogues, leurs écoles. C'est là que Maïmonide se rendit avec son père, et, comme le témoigne une de ses lettres par laquelle il cherche à consoler ses malheureux frères, il était, en l'an 1160, à Fez. Les juifs de Fez racontent encore aujourd'hui des légendes

[1] In-4°, Oxford, 1655.

qui rappellent le séjour qu'il a fait dans leur ville. Après avoir passé quelques années dans cette partie de l'Afrique, Maïmonide put enfin se soustraire à l'oppression qui pesait sur lui et s'embarquer pour Saint-Jean-d'Acre, où il arriva, avec toute sa famille, le 16 mai 1165. « Dès ce moment, dit-il en parlant de cette circonstance de sa vie, dès ce moment je fus sauvé de l'apostasie. » De Saint-Jean-d'Acre, où il ne s'arrêta que cinq mois, il alla avec son père et quelques amis en pèlerinage à Jérusalem, malgré les lois sévères qui interdisaient alors aux juifs l'accès de la ville sainte. Enfin il se rendit en Égypte et y choisit pour résidence la ville de Fostât ou le vieux Caire.

Alors commencèrent pour lui des jours beaucoup meilleurs. En même temps qu'il assurait son indépendance par le commerce des pierres précieuses, il faisait des cours publics qui lui acquirent en peu de temps, comme théologien, comme philosophe, et surtout comme médecin, une immense réputation. Un événement important, dont sa nouvelle patrie était alors le théâtre, augmenta encore sa prospérité, et donna à sa renommée un nouvel éclat. Le fameux Saladin, après avoir renversé le khalifat des Fatimites, venait de faire reconnaître son autorité dans toute l'Égypte. L'ami et le ministre de ce prince, le kadhi Al-Fâdhel, ayant eu l'occasion de connaître Maïmonide et d'apprécier ses qualités éminentes, le prit sous sa protection, lui assura les moyens de renoncer à son industrie pour se vouer entièrement à la science, et le fit nommer médecin ou un des médecins de la cour. Il faut voir dans les lettres mêmes de Maïmonide quelle était la vie qu'il menait alors, et quel

degré de célébrité il avait acquis dans son art. Voici ce qu'il écrit à Samuel Ibn-Tibbon, le traducteur hébreu de plusieurs de ses ouvrages, qui lui avait exprimé l'intention d'aller le voir, afin de s'instruire dans ses entretiens : « Je te dirai franchement que je ne te conseille pas de t'exposer, à cause de moi, aux périls de ce voyage, car tout ce que tu pourras obtenir, ce sera de me voir ; mais, quant à en retirer quelque profit pour les sciences ou les arts, ou à avoir avec moi ne fût-ce qu'une heure de conversation particulière, soit dans le jour, soit dans la nuit, ne l'espère pas. Le nombre de mes occupations est immense, comme tu vas le comprendre.... Tous les jours, de très-grand matin, je me rends au Caire, et, lorsqu'il n'y a rien qui m'y retient, j'en pars à midi pour regagner ma demeure. Rentré chez moi, mourant de faim, je trouve toutes mes antichambres remplies de musulmans et d'israélites, de personnages distingués et de gens vulgaires, de juges et de collecteurs d'impôts, d'amis et d'ennemis qui attendent avidement l'instant de mon retour. A peine suis-je descendu de cheval et ai-je pris le temps de me laver les mains, selon mon habitude, que je vais saluer avec empressement tous mes hôtes et les prier de prendre patience jusqu'après mon dîner : cela ne manque pas un jour. Mon repas terminé, je commence à leur donner mes soins et à leur prescrire des remèdes. Il y en a que la nuit trouve encore dans ma maison. Souvent même, Dieu m'en est témoin, je suis ainsi occupé, pendant plusieurs heures très-avancées dans la nuit, à écouter, à parler, à donner des conseils, à ordonner des médicaments, jusqu'à ce qu'il m'arrive quelquefois de m'endormir par l'excès de la fatigue, et

d'être épuisé au point d'en perdre l'usage de la parole. »

Ce haut degré de célébrité et de fortune ne manqua pas d'attirer à Maïmonide des ennemis. Nous ne parlons pas encore de ceux que la hardiesse et l'élévation de ses opinions lui ont suscités parmi ses coreligionnaires. Un théologien musulman du nom d'Aboul-Arab ben-Moïscha et qui, arrivé d'Espagne, savait ce qui s'y était passé lors de la conquête de Cordoue, accusa le médecin de Saladin d'être retourné au judaïsme après avoir accepté la loi de Mahomet. C'est ce que, dans le vocabulaire de l'inquisition, on appela plus tard un hérétique relaps, et que les musulmans comme les chrétiens punissaient du dernier supplice. Mais le kadhi Al-Fâdhel sauva son protégé par cette sage observation, qu'on n'est pas coupable d'apostasie en abandonnant une religion qu'on n'avait jamais acceptée, et dont on n'avait pratiqué les cérémonies que sous l'empire de la violence et la menace de la mort. Maïmonide parle souvent, dans ses lettres, d'une longue maladie qui avait brisé sa constitution. Il mourut le 13 décembre 1204, laissant un fils unique appelé Abraham, qui, tout en restant loin de lui, se fit cependant un nom comme médecin et comme théologien [1].

C'est pendant cette vie si agitée et si occupée, que Maïmonide a pu se placer, comme écrivain, parmi les plus grands esprits du XII[e] siècle, et ceux qui ont exercé l'autorité la plus étendue. En effet, tandis que chez les

[1] Je me suis servi principalement, pour cette biographie de Maïmonide, des renseignements personnels de M. Munk et de sa savante *Notice sur Joseph ben Yehouda*, publiée dans le *Journal asiatique*, année 1842. On pourra consulter aussi la préface de la traduction de Jean Buxtorf, la dissertation de Peter Beer, intitulée *Vie*

juifs il était presque universellement honoré comme un saint et écouté comme un oracle, deux illustres docteurs du christianisme, Albert le Grand et saint Thomas d'Aquin, le citaient avec respect dans leurs écrits, et les Arabes le regardaient tout à la fois comme le premier médecin et un des plus grands savants de cette époque. « La médecine de Galien, dit le kadhi Al-Saïd, un des personnages les plus considérables du temps, la médecine de Galien n'est que pour le corps, celle d'Abou-Amran convient en même temps au corps et à l'esprit. Si, avec sa science, il se faisait le médecin du siècle, il le guérirait de la maladie de l'ignorance. » Les ouvrages de Maïmonide peuvent se ranger en trois classes qui nous signalent autant d'époques différentes dans sa carrière intellectuelle : les uns se rapportent exclusivement à la théologie, les autres à la théologie et à la philosophie ; enfin, les plus nombreux, mais non les plus célèbres, n'intéressent que la médecine.

Nous avons déjà cité, parmi ceux de la première classe, un traité sur le calendrier, des commentaires particuliers sur divers traités du Talmud et un commentaire général sur la Mischna, commencé en Espagne en 1158, et terminé en Égypte sept ans plus tard. Il faut y ajouter le *Livre des préceptes* (*Sepher miçvoth*), résumé méthodique et substantiel de toutes les prescriptions du judaïsme, les *Consultations talmudiques* (*Schaaloth ou-*

et ouvrage de Rabbi Moïse ben Maïmon, in-8°, Prague 1854 (en allemand), avec la critique qui en a été faite par M. Derenbourg dans le t. 1er du *Journal Théologique* de Geiger, in-8°, Francfort 1815 ; et la *Revue Orientale* de M. Carmoly, neuvième livraison, in-8°, Bruxelles, 1841.

theschouboth) et l'œuvre qui lui a coûté dix années de sa vie, où se révèle dans un sujet ingrat toute la lucidité de son esprit, la fermeté de sa méthode, l'étendue et la profondeur de son érudition, et qui l'a élevé au premier rang parmi les docteurs israélites : nous voulons parler de son abrégé du Talmud, publié sous le nom de *Mischné-Torah* (la Seconde Loi, la Deutérose), ou de *Yad-'hazakah* (la Main forte), parce que le premier mot de ce dernier titre rappelle les quatorze livres dont l'ouvrage se compose. Cet immense travail (il ne forme pas moins de deux volumes in-folio) est le seul que Maïmonide ait redigé en hébreu ; tous les autres l'ont été en arabe, d'où ils passaient ensuite presque immédiatement dans la langue hébraïque, et ce n'est que par ces traductions, dues pour la plupart à la plume de Samuel Ibn-Tibbon, qu'ils sont connus aujourd'hui.

Parmi les écrits de Maïmonide qui intéressent à la fois la philosophie et la théologie, il faut citer en première ligne le *Moré nébouchîm*, *Dalalat al Hayirin*, le *Guide des égarés*[1], dédié à son disciple Joseph ben-Yehouda, et qui est son principal titre à l'estime de la postérité[2]. Mais le double caractère qui distingue cette œuvre capitale se retrouve aussi dans d'autres écrits de

[1] Ce titre, dont je m'accuse de m'être servi le premier dans notre langue, n'est pas la traduction tout à fait exacte du livre original, qui exigerait toute une phrase : *Indication ou Guide pour ceux qui sont dans la perplexité, dans le trouble ou dans l'indécision.* Mais, sans être plus infidèle que celui de Buxtorf : *Doctor perplexorum*, il a, selon la remarque de M. Munk, l'avantage d'être concis et de présenter à l'esprit une image naturelle.

[2] Comme tous ceux que nous avons mentionnés jusqu'à présent, à l'exception du *Mischné-Tora*, cet ouvrage a été écrit en arabe

Maïmonide, dans son petit traité de la résurrection des morts, dans quelques-unes de ses lettres, particulièrement celle qu'il adresse aux rabbins de Marseille sur l'astrologie; dans plusieurs parties de ses ouvrages talmudiques, telles que le premier livre du *Yad 'hazakah*, intitulé *Sépher ha-mada* (le Livre de la Science); les huit chapitres de son commentaire sur la Mischna, qui servent d'introduction au traité *Aboth*, et qu'on appelle vulgairement les huit chapitres de Maïmonide (*Schémonah-Pérakim lé-Rambam*); son introduction au livre *Zéraïm;* son commentaire sur le dixième chapitre du traité *Sanhédrin;* enfin, dans un petit traité de la béatitude, dont l'original arabe est resté inédit[1], mais dont une traduction hébraïque a été publiée dans le *Péer ha-*

avec des lettres hébraïques. C'est ce texte resté inédit et devenu extrêmement rare, que M. Munk, en 1856, a rendu à la lumière en l'accompagnant d'une traduction française et de notes précieuses où se révèlent toute l'étendue de son savoir, la sûreté de sa critique et son admirable dévouement à la science. Cette publication doit comprendre deux forts volumes grand in-8°, imprimés avec un très-grand luxe, grâce au concours de M. de Rothschild. Mais un seul a paru jusqu'à présent sans ce titre : *Le Guide des égarés* de Maïmonide, publié pour la première fois dans l'original arabe et accompagné d'une traduction française et de notes critiques, littéraires et explicatives, par S. Munk. Même avant d'être achevé (et nous espérons bien qu'il le sera), ce travail est un de ceux qui font le plus d'honneur à l'érudition française. Pour en apprécier la valeur il n'est même pas nécessaire de se rappeler les incorrections, les non-sens et les contre-sens, tant de la traduction hébraïque d'Ybn-Tibbon que des traductions latines de Buxtorf et de Jacob Mantino, il suffit de savoir que depuis 1833 M. Munk s'y est dévoué sans trêve et sans relâche.

[1] Il se trouve à la Bibliothèque impériale, confondu avec les manuscrits hébreux et inscrits au nouveau catalogue sous le n° 639.

dor, sous le titre de *Pirké-ha-Cela'ha* (chapitres de la Félicité). Moïse ben-Maïmoun est aussi l'auteur d'un précis, ou comme il l'appelle lui-même, d'un vocabulaire de la logique (*Miloth higgaïon*), traduit en hébreu par Moïse Ibn-Tibbon et en latin par Sébastien Munster[1].

Enfin, on lui attribue jusqu'à dix-huit ouvrages de médecine, dont les plus importants sont : un *Abrégé des seize livres de Galien*, devenu classique dans les écoles de médecine arabes ; un autre abrégé et aussi une version hébraïque des ouvrages d'Avicenne ou Ibn-Sina, version inédite que Monfaucon assure avoir vue à la bibliothèque des dominicains de Bologne ; des *Aphorismes de médecine*, extraits d'Hippocrate, de Galien, d'Al-Razi, d'Al-Souzi et d'Ibn-Massoué, traduits en hébreu sous le titre de chapitres de Moïse (*Pirké Mosché*) et publiés en latin plusieurs fois ; un *Commentaire sur les Aphorismes d'Hippocrate*, traduit en hébreu par Ibn-Tibbon et plusieurs fois publié en latin ; un traité de la *Conservation* ou *Du régime de la santé*, composé pour l'usage de Malec-Afdhel, fils de Saladin, et publié à la fois en hébreu sous le titre de *Hanhagoth ha-berioth*, et en latin sous celui de *De regimine sanitatis*[2]. On trouve aussi dans la seconde partie du *Sepher ha-mada*, celle qui a pour titre *Hilchoth Déoth* (les Règles des mœurs), et que George Gentius a publiée séparément avec une traduction latine[3], un traité complet d'hygiène joint à un système de morale. Il faut ajouter à cela une toxicologie,

[1] In 4°, Venise, 1550; Crémone, 1566; Bâle, 1527.

[2] In-4°, Augsbourg, 1518. La version hébraïque a été publiée à Venise en 1519, in-4°.

[3] In-4°, Amsterdam, 1640.

une pharmacopée arabe et quatre ou cinq traités sur des points secondaires de l'art de guérir.

Nous écarterons entièrement les œuvres médicales de Maïmonide et nous ne ferons qu'une seule réflexion sur ses écrits talmudiques. Ces écrits portent, comme nous l'avons déjà remarqué, sur des sujets bien ingrats et qui peuvent sembler indignes d'un si grand esprit; mais en introduisant l'ordre et la lumière dans cet immense chaos qu'on appelle le Talmud, en mettant des principes et des règles à la place des sophismes qui l'obscurcissaient encore, et surtout en abrégeant le temps qu'on donnait jusqu'alors à cette stérile étude, ils ont puissamment contribué à développer chez les Juifs le goût de la philosophie et des sciences en général, ils leur ont permis de sortir de l'horizon étroit où ils étaient renfermés, et de jouer un rôle utile dans la civilisation. Ce résultat ne pouvait être obtenu qu'à une seule condition, celle de conserver ou de reproduire fidèlement la tradition rabbinique, et de donner l'exemple de la méthode, d'enseigner les lois de la saine logique, sans porter aucune atteinte au fond des choses. Aussi Maïmonide ne s'est-il pas moins signalé par la rigidité de son orthodoxie dans le *Yad 'hazakah*, que par la hardiesse de ses opinions dans le *Moré nebouchîm*.

Il ne nous reste donc plus à étudier dans Maïmonide que le théologien et le philosophe, deux qualités inséparables chez lui, comme chez tous les penseurs éminents du moyen âge, à quelque croyance qu'ils appartiennent. En effet, le but que poursuit partout l'esprit humain à cette époque, et l'idée qui domine toutes les autres, chez les Juifs comme chez les Arabes, chez les Arabes comme

chez les chrétiens, c'est la conciliation de la raison avec la foi, de la tradition religieuse avec une sorte de tradition philosophique. C'est précisément dans les efforts qu'il a faits pour concilier ensemble l'Écriture sainte et les connaissances naturelles qu'il avait pu acquérir, ou le système dont il s'était pénétré, que se montre l'originalité de Maïmonide. Il peut être regardé comme le vrai fondateur de la méthode que Spinoza enseigne dans son *Traité théologico-politique* et qu'on appelle aujourd'hui l'exégèse rationnelle. Les récits les plus merveilleux de la Bible et les doctrines qu'elle contient, les cérémonies qu'elle prescrit, il essaye de les expliquer par les lois de la nature et les procédés habituels de l'intelligence. Il ne donne à un fait le nom de miracle que lorsque la science est absolument impuissante à lui donner un autre caractère ; et cette règle, il l'applique avec un soin tout particulier à la prophétie. Il n'y a rien, selon lui, dans la loi de Dieu, qui n'ait une raison, ou physique, ou morale, ou historique, ou métaphysique, dont nous pouvons nous rendre compte par la réflexion. Aussi, quand le sens littéral le blesse, il adopte sans scrupule un sens allégorique. Le principe par lequel il justifie ce procédé et qu'on rencontre sous toutes les formes dans ses ouvrages, même dans son commentaire sur la Mischna [1], c'est que le but de la religion est de nous conduire à notre perfection, ou de nous apprendre à agir et à penser conformément à la raison : car c'est en cela que consiste l'attribut distinctif de la nature humaine.

La psychologie de Maïmonide, de même que sa philo-

[1] Préface du livre *Zéraïm*.

sophie générale, a, comme on doit s'y attendre, beaucoup de ressemblance avec celle d'Aristote : cependant elle possède aussi un caractère qui lui est propre, surtout en ce qui concerne l'essence de l'âme et ses rapports avec le corps. On y reconnaît la double influence du médecin et du théologien, et cela avec d'autant moins d'effort, que ces deux directions ne s'accordent pas toujours. L'âme est une dans son essence ; mais elle agit et se manifeste par des facultés diverses. Ces facultés sont au nombre de cinq : la force nutritive, qu'on devrait appeler plutôt la force vitale, parce qu'elle préside à toutes les fonctions de la vie organique, la sensibilité, l'imagination, la force appétitive et la raison. Ce ne sont pas tout à fait les mêmes que celles qui font la base de la psychologie aristotélicienne. On ne voit point figurer parmi elles la force locomotrice ; d'un autre côté, l'imagination et l'appétit, au lieu d'être considérés comme de simples propriétés des sens, sont élevés au rang de facultés premières. Mais il faut remarquer que de la force appétitive émanent à la fois tous nos penchants, toutes nos passions, et les mouvements auxquels nous sommes excités par les diverses dispositions de notre âme. Elle nous offre comme le θυμός de Platon, mais dans une sphère beaucoup plus étendue, la réunion de la passion et de la volonté. On pourrait croire, d'après cela, la liberté humaine bien compromise ; il n'en est rien cependant. Maïmonide déclare que l'homme est libre ; il lui reconnaît le pouvoir de maîtriser ses inclinations ou d'y céder, de les fortifier ou de les adoucir, de les diriger selon ses vues, et il a soin de placer ce noble privilége de notre nature sous la triple garantie de la religion, de

la philosophie et du sens commun. Seulement il n'en fait pas une faculté à part, il la conçoit comme une fonction de l'intelligence, ou comme l'action que l'intelligence exerce sur l'appétit, et croit la soustraire par là à l'influence de l'organisme. En effet, toutes les autres facultés sont étroitement unies au corps et subissent les lois de sa constitution. Cela est hors de doute pour la force nutritive et pour les sens dont les opérations sont entièrement subordonnées à la forme et à la composition des organes. Les sens fournissent à l'imagination les matériaux sur lesquels elle agit, c'est-à-dire les images qu'elle conserve et qu'elle combine ensemble. L'imagination, à son tour, excite et développe nos passions, nos désirs, qui, d'ailleurs, dépendent aussi du tempérament. Il y a des tempéraments ardents qui ont besoin d'être contenus; il y en a de froids et de lents qui demandent à être excités. L'intelligence seule paraît devoir être affranchie de toute influence étrangère. Elle est placée si haut parmi les diverses facultés de notre être, que la matière ne peut pas l'atteindre; elle est, comme le dit Maïmonide [1], la forme de l'âme elle-même, comme l'âme est la forme du corps vivant. Mais il faut distinguer deux espèces d'intelligence : l'une n'est, en quelque sorte, qu'une dépendance des sens, et a pour seule tâche de diriger, de coordonner les mouvements du corps : c'est l'intelligence matérielle (*Sechel haioulani*), ainsi nommée parce qu'elle ne peut point se séparer de la matière et demeure soumise à son influence comme les autres facultés dont nous venons de parler; l'autre, entièrement indépendante de

[1] *Traité des fondements de la loi*, c. 3.

l'organisme, est une émanation directe de l'intelligence active ou universelle (le νοῦς ποιητικός d'Aristote), et a pour attribut spécial la science proprement dite, la connaissance de l'absolu, de l'intelligible pur, du principe divin où il prend sa source : c'est l'intelligence *acquise* ou *communiquée* (*Sechel hanikné*). Cette doctrine n'appartient pas en propre à Maïmonide ; on la rencontre, sauf de légères modifications, chez tous les philosophes arabes ; mais Maïmonide a plus que tout autre individualisé l'intelligence en la concevant comme le fond même de la personne humaine, et non comme une simple faculté ; il la montre, avec une existence distincte de celle de Dieu, de l'intelligence active, comme le seul gage et le seul principe de notre immortalité.

Puisque l'intelligence est le seul principe qui survive aux organes et qu'elle n'a aucun besoin de leur concours, quel motif aurions-nous d'attendre la résurrection des morts? Aussi Maïmonide est-il très-embarrassé de ce dogme que sa foi lui impose. Dans son *Commentaire sur la Mischna*[1], il ne semble le regarder que comme un symbole. Après avoir passé en revue toutes les opinions répandues chez les Juifs au sujet de la vie future, il fait la réflexion que les hommes ont besoin d'être attirés à la vérité et à la religion comme on attire les enfants à l'étude, par l'appât des récompenses, et que ces récompenses doivent être plus ou moins matérielles, selon le degré de développement où est parvenue leur intelligence ; mais que la vraie religion n'a point d'autre but et n'espère pas d'autre satisfaction que la connaissance

[1] *Traité Sanhédrin*, ch. 10.

de l'amour de Dieu. Il se demande pourquoi les méchants seraient rappelés de leurs tombes, puisque pendant leur vie même ils sont déjà morts. C'était devancer de deux siècles l'argumentation de Pierre d'Olive, condamné par l'Église pour n'avoir reconnu qu'une immortalité purement spirituelle. Sans la prudence dont il fit preuve dans cette circonstance comme dans tout le cours de sa vie, Maïmonide, sans aucun doute, aurait subi le même sort de la part de la synagogue. Pressé de s'expliquer à l'occasion du scandale causé à Damas par un de ses disciples, qui niait ouvertement ce qu'il avait seulement rendu équivoque, il écrivit le petit *Traité de la Résurrection*, où il admet le retour des morts à la vie comme un article de foi, comme un miracle futur dont la raison ne peut rendre compte; mais il soutient en même temps que ce prodige ne doit avoir qu'une durée limitée, et que la véritable fin de l'homme consiste dans une vie supérieure, durant laquelle notre intelligence, affranchie des lois du corps, pure de tout contact avec la matière, pourra se livrer sans obstacle à la contemplation de la vérité suprême.

Dans la psychologie de Maïmonide, nous découvrons sur-le-champ le principe sur lequel repose sa morale. Puisque l'intelligence est le fond de notre être, et la partie la plus excellente de nous-mêmes, la seule qui soit appelée à une existence immortelle, il est évident que toutes nos actions doivent avoir pour but de la développer, de la perfectionner, de la conduire au degré le plus élevé de la vérité et de la science, c'est-à-dire à la connaissance de Dieu. Connaître Dieu et, par conséquent, l'aimer, car l'un ne peut se concevoir sans l'autre, voilà quelle est,

selon Maïmonide, la fin suprême de la vie. Mais il ne faut pas croire que nous y puissions arriver directement, en rompant, pour ainsi dire, avec le monde, en fuyant la société, et en nous mettant en révolte contre les besoins les plus légitimes de notre nature. Maïmonide, comme Saadia l'avait déjà fait avant lui, se prononce énergiquement contre la vie ascétique et contemplative qui, depuis les esséniens, les thérapeutes et même les nazaréens, jusqu'aux nouveaux 'hassidim de la Pologne, a constamment trouvé dans le judaïsme de nombreux partisans. « Celui, dit-il, qui marche dans cette voie est un pécheur; » et il rappelle que l'Écriture impose au Nazaréen une expiation pour avoir péché contre lui-même[1]. Il ne veut pas qu'on puisse arriver au degré le plus élevé de la perfection humaine sans avoir parcouru les degrés intermédiaires qui y conduisent, ni qu'on puisse atteindre le but de la vie sans en avoir rempli toutes les conditions. Ces conditions sont de trois sortes : les conditions physiques, les conditions morales, les conditions intellectuelles. D'abord ce n'est qu'à la science, c'est-à-dire à la raison usant de tous ses moyens et procédant avec ordre, que nous pouvons demander une connaissance de Dieu aussi complète que le permet notre nature. Or il est évident que la science de Dieu ainsi comprise, ou la métaphysique, ne peut se passer du concours des autres sciences, qui, à leur tour, peuvent toutes se ramener à ce but suprême. Mais comment notre esprit pourrait-il s'appliquer à l'étude des sciences et discerner l'erreur de la vérité s'il n'est pas maître de lui-

[1] *Hilchoth Déoth*, c. 3.

même, s'il ne sait pas commander à ses désirs, s'il n'a pas appris à vivre en paix avec ses semblables et avec sa propre conscience ? Enfin, ce n'est pas assez, pour que l'intelligence prenne tout son essor, que la culture ne lui manque pas et que nous soyons plus forts que nos passions, il faut encore que nous sachions gouverner notre santé et nos intérêts matériels, de manière à nous mettre à l'abri de la douleur et du souci, de l'infirmité et du besoin, car l'un et l'autre sont un obstacle à notre avancement spirituel. Il y a donc, si l'on peut s'exprimer ainsi, des vertus moyennes et une vertu suprême, comme il y a des vérités relatives et une vérité absolue. Toutes nos actions doivent être dirigées de telle sorte qu'elles forment comme une échelle de perfectionnement, et que, en se subordonnant les unes aux autres, elles se rapportent toutes à une fin supérieure. Ainsi, l'on doit s'occuper de ses intérêts et exercer une profession honnête, non pour amasser des richesses, mais pour se procurer les choses nécessaires à la vie. On doit se procurer les choses nécessaires à la vie, et même l'aisance si l'on peut, non en vue des jouissances qu'elle procure, mais pour écarter de soi les soucis et la douleur, pour conserver un esprit libre dans un corps sain, *mens sana in corpore sano.* Enfin il faut employer ce double avantage, la liberté de l'esprit et la santé du corps, à développer son intelligence et à la conduire par le chemin de la science à la connaissance de Dieu.

De là cette règle générale, qu'il ne faut ni exalter ni étouffer les divers penchants que nous tenons de la nature ; qu'il faut les écouter tous dans une juste mesure ; que la vertu consiste habituellement à tenir le milieu entre deux extrêmes. On sait que, dans cette règle, se ré-

sume à peu près toute la morale d'Aristote. Maïmonide, en la subordonnant à un principe supérieur, lui a ôté ce qu'elle a en même temps de vague et de trop absolu. Il nous montre, ce que le philosophe grec n'a pas fait, quelle est la limite en deçà ou au delà de laquelle la modération cesse et l'excès commence ; cette limite, c'est le but même qu'il faut nous proposer dans chacune de nos actions relativement à la fin suprême et au principe immortel de notre existence. Par exemple, qu'est-ce que l'avarice ? qu'est-ce que la prodigalité ? L'avarice consiste à épargner plus qu'il ne faut pour se mettre à l'abri du besoin et des soucis qui empêchent le développement de notre intelligence ; la prodigalité à ne point épargner assez par rapport à cette même fin. Non content d'établir que la règle d'Aristote a besoin d'être expliquée par une règle plus élevée, Maïmonide observe encore qu'elle n'est pas toujours applicable : il y a, selon lui, certains sentiments, certaines passions propres seulement à quelques âmes et dont il ne suffit pas d'éviter les excès, mais que notre devoir est de repousser complétement : telles sont, par exemple, la colère et la vengeance. La colère, à quelque degré qu'elle existe en nous, met le désordre dans nos idées et dans nos facultés ; elle détruit la sagesse chez le sage et la prophétie chez le prophète. Il en est de même de la vengeance : « Les justes, dit Maïmonide[1], souffrent l'injure sans répondre ; ils écoutent les reproches sans y répondre ; ils n'agissent que par amour et conservent la sérénité de leur âme jusqu'au milieu des souffrances. » Puisque nous venons de faire

[1] *Hilchoth Déoth*, ch. 2.

connaître quelques préceptes particuliers de la morale de Maïmonide, nous en citerons encore un autre : c'est l'extrême chasteté qu'il recommande, non-seulement hors du mariage, mais dans le mariage même, et la manière dont il rapporte cette institution à son principe général. Le sage doit se marier, selon lui[1], non pour donner satisfaction à ses désirs, mais pour conserver et continuer, par la continuation de notre espèce, la connaissance de Dieu sur la terre.

Le trait caractéristique de ce système, c'est d'assigner à la vie un but purement spéculatif, sans sacrifier aucun de ses autres principes ; c'est d'embrasser tous les éléments et toutes les conditions de notre existence, en les faisant servir les uns aux autres, et tous ensemble, à notre perfectionnement religieux. Aussi Maïmonide, comme nous l'avons déjà remarqué, a-t-il cru nécessaire de rattacher à sa morale tout un traité d'hygiène et même d'économie domestique, et un aperçu général sur l'ensemble des connaissances humaines. Nous n'avons pas le droit de juger les règles qu'il prescrit pour la conservation de la santé ; mais nous pouvons dire que ses règles économiques n'ont rien perdu de leur valeur : ainsi, quelque partisan qu'il soit du mariage, il ne veut pas qu'on en contracte les devoirs avant qu'une position assurée nous permette de les remplir et de suffire à l'entretien d'une famille. Il conseille de ne rien donner au hasard, et de préférer à un revenu considérable, mais soumis à des chances aléatoires, une fortune modeste et solide. Il ne proscrit pas les plaisirs de l'ima-

[1] *Ibid.*, ch. 3.

gination ou les jouissances que donnent les arts; il les recommande, au contraire, comme un moyen de disposer l'âme à la sérénité; mais il veut que l'utile ait toujours le pas sur l'agréable, et que nos dépenses, même celles de la charité, soient renfermées dans les limites de nos revenus[1]. Quant à sa classification des sciences considérées comme moyens de perfectionnement et d'éducation, elle donne le premier rang à la métaphysique; immédiatement après vient la physique, dans le sens qu'on y attachait alors, c'est-à-dire la science du monde, la cosmologie et toutes les branches de l'histoire naturelle, au nombre desquelles Maïmonide comprend la psychologie. Enfin, au-dessous de cet ordre de connaissances, viennent se placer à peu près sur la même ligne la logique et les mathématiques. Toutes ces sciences doivent avoir également pour but de nous élever à la connaissance de Dieu, ou, pour conserver le langage de Maïmonide, de nous faire jouir de la vue de notre père et de notre roi. Mais la logique et les mathématiques nous mettent seulement sur le chemin et nous conduisent jusqu'à la porte de son palais; la physique nous introduit dans son vestibule, et la métaphysique nous ouvre son sanctuaire, nous place en sa présence, en attendant que la mort, faisant tomber le voile qui nous sépare encore de lui, nous permette de le contempler face à face[2]. Ainsi la raison et la science, comme Maïmonide le dit expressément, sont pour nous la véritable source de la vérité et le culte le plus pur que nous puissions rendre à

[1] *Ibid.*, ch. 5.

[2] *Les Huit chapitres*, ch. 5 et 7; *Moré nebouchîm*, Ire partie, ch. 33 et 34; 3e partie, ch. 51.

Dieu. Cependant la science n'étant pas accessible à tous les hommes, Dieu a dû les appeler à lui par la révélation ; mais la révélation, c'est-à-dire l'Écriture sainte et les traditions qui l'accompagnent, n'enseigne pas autre chose que la raison; seulement elle l'enseigne d'une autre manière : elle se sert habituellement d'allégories et de symboles propres à frapper l'esprit du grand nombre [1].

Ces considérations nous amènent tout naturellement à parler du grand ouvrage de Maïmonide, où ses opinions philosophiques et ses croyances religieuses se réunissent en un seul corps de doctrine. Ce livre, comme l'auteur nous l'annonce dans sa dédicace, a pour but de concilier la révélation avec la raison, la Bible avec la philosophie. Il s'adresse à ces esprits d'élite qui repoussent également une foi aveugle et une incrédulité irréfléchie; qui, trouvant dans les livres saints des choses contradictoires et impossibles en apparence, n'osent ni les admettre, de peur de blesser la raison, ni les rejeter, dans la crainte de manquer à la foi, et restent plongés dans une perplexité douloureuse. C'est pour cela qu'il l'appelle le *Guide des égarés* (*Moré nebouchim*). Mais il a aussi un autre usage qui le recommande très-vivement à notre intérêt : il est une source abondante pour l'histoire de la philosophie; il nous offre un des monuments les plus précieux qu'on puisse consulter sur la philosophie arabe depuis l'époque de sa naissance jusqu'à Averrhoès, et il renferme sur la religion des Sabéens des détails qu'on ne trouve pas ailleurs.

Il se divise en trois parties, très-nettement indiquées

[1] *Moré nebouchim*, Ire partie, ch. 16 et 34.

par l'auteur lui-même : la première a pour objet tout à la fois de faire connaître les règles, de poser les bases du système d'interprétation qu'il convient d'appliquer aux textes bibliques, et d'écarter quelques opinions incompatibles avec la vraie philosophie et la vraie foi ; la seconde, consacrée à l'exposition de la théodicée et de la cosmologie de Maïmonide, se termine par une théorie curieuse de la prophétie ; la troisième est plus particulièrement morale et exégétique : elle traite du mal, de la liberté, de la Providence, et démontre qu'il n'y a rien dans la loi qui ne trouve sa justification dans l'histoire ou dans la raison. Nous allons jeter un coup d'œil sur chacune de ces parties.

Au lieu de marcher au hasard, comme Philon, ou de recourir comme les kabbalistes à des procédés arbitraires, c'est dans la langue même de l'Écriture sainte que Maïmonide va d'abord chercher les fondements de ses interprétations allégoriques. Prenant une à une toutes les expressions dont la Bible se sert en parlant de Dieu, et par lesquelles elle lui attribue nos infirmités et nos passions, il les analyse, les compare, les montre susceptibles de significations diverses liées entre elles par certains rapports, et parvient toujours à en tirer un sens figuré ou spirituel : c'est ainsi que voir, regarder, entendre, marcher, monter, descendre, ne s'appliquent pas seulement au corps, mais à l'esprit ; que l'image d'après laquelle nous avons été créés, selon la parole de la *Genèse*, ne signifie pas une image matérielle, mais cette forme intellectuelle qui constitue le fond impérissable de notre âme. C'est un véritable dictionnaire de la Bible, un dictionnaire de synonymes, composé à l'usage du spiritualisme, et l'on imaginerait difficilement ce

qu'il a fallu y dépenser de patience, d'érudition et d'esprit. On conçoit qu'au moyen de cette clef magique on trouve dans l'Écriture, et même dans les traditions des rabbins, tout ce qu'une intelligence élevée est capable d'y apporter, et qu'il n'y reste rien de ce qui peut choquer notre raison ; en voici quelques exemples. Quand Moïse demande à Dieu la grâce de le voir face à face, et que Dieu lui répond qu'il ne pourra se montrer à ses yeux que par derrière, le sens de ce récit symbolique est que le législateur des Hébreux a vainement cherché à comprendre directement ou par intuition l'essence divine ; qu'il n'a pu la concevoir qu'imparfaitement par ses attributs ou par ses œuvres, à peu près comme on voit un homme qui nous tourne le dos[1]. Quand nous lisons dans la *Genèse* que Dieu s'est reposé le septième jour de la création, cela signifie qu'après avoir tiré du néant, dans un ordre marqué par la succession des jours, tous les êtres dont ce monde est composé, il les a maintenus définitivement dans leurs formes respectives et sous l'empire des lois que sa sagesse leur avait prescrites[2].

Mais ce n'est pas assez pour Maïmonide de combattre l'anthropomorphisme matériel, il cherche aussi à combattre l'anthropomorphisme moral ou intellectuel, et, pour atteindre le mal dans sa racine, il repousse de l'idée de Dieu toute espèce d'attributs positifs. D'accord en cela avec la secte des motazales, il est de ceux qui pensent qu'il n'y a aucune assimilation, aucun terme de comparaison possible entre le Créateur et la créature, et que

[1] Ire partie, ch. 2.
[2] *Ibid.*, ch. 67.

toute notre science, par rapport au premier, se borne à savoir, non pas ce qu'il est, mais ce qu'il n'est pas. Singulière contradiction chez un homme qui prend la raison pour seule mesure de la vérité ! car si notre raison n'a rien de commun avec celle de Dieu, comment la philosophie et l'Écriture sainte pourront-elles s'accorder ensemble ? Voici, du reste, le principal argument sur lequel s'appuie l'opinion de Maïmonide. Nous le présentons sous sa forme la plus simple. dégagé de toutes les subtilités scolastiques et arabes au milieu desquelles il est encadré. Ou les qualités réelles, les attributs positifs que nous sommes tentés de rapporter à Dieu sont essentiels à sa nature et nécessaires à son existence, ou ils ne le sont pas : dans le premier cas on méconnaît l'unité de Dieu, on établit une division dans son essence absolument simple et indivisible, on ressemble aux chrétiens (ce passage est supprimé dans la traduction de Buxtorf) qui reconnaissent un Dieu à la fois un et trois ; dans le second cas on méconnaît l'immutabilité de Dieu : car des qualités qui ne lui appartiennent pas nécessairement, qui ne sont ni une partie ni la totalité de son essence, ne peuvent être, de quelque nom qu'on les appelle, que des accidents. Dira-t-on que les qualités que nous donnons à Dieu indiquent simplement les rapports qui existent entre lui et ses créatures ? mais alors nous nous écartons encore une fois de l'idée de l'absolu. Tout rapport suppose une comparaison, et, comme nous l'avons déjà observé, tout point de comparaison manque entre le fini et l'infini[1]. Nous voyons bien les actions par lesquelles Dieu

[1] *Ubi supra*, c. 51 et 52.

se manifeste dans l'univers, et il serait insensé de ne pas oser les faire remonter jusqu'à lui; mais il ne nous est pas permis de les faire dépendre de certains attributs essentiels qui s'interposeraient entre ses actions et sa substance. Une fois entré dans cette voie, Maïmonide ne sait plus s'arrêter. Il ne veut pas même qu'on puisse attribuer à Dieu l'existence et l'unité, de peur que ces deux qualifications ne soient considérées en lui comme autre chose que sa substance, et que, par là, sa nature indivisible ne soit partagée; car l'unité et l'existence, telles que nous les concevons en général, et que nous les trouvons en nous, ne se confondent pas avec le fond des choses : elles ne sont que des attributs ou des accidents. On reconnaît ici, sans peine, l'influence qu'ont exercée sur la philosophie arabe les commentateurs d'Aristote sortis de l'école d'Alexandrie, et dont le mysticisme d'Avicenne est la plus haute expression. Aussi Moïse de Narbonne, dans son commentaire sur le *Moré nebouchîm*, observe-t-il judicieusement que Maïmonide, dans cette partie de son système, suit bien plus les traces d'Ibn-Sina (Avicenne) que celles d'Aristote. Cependant comment concilier cette doctrine avec le respect de la raison, avec l'idée de la Providence et le dogme de la création? Aussi tout ce que Maïmonide vient de nous ôter, il ne tarde pas à nous le rendre sous un autre nom. Les attributs positifs ne conviennent pas à Dieu; mais il a des attributs négatifs. Dans le nombre des attributs de cette espèce, Maïmonide fait entrer, non-seulement ceux qui résultent immédiatement de l'idée de l'infini, comme l'unité, l'éternité, l'immutabilité, l'immatérialité; mais la vie, la sagesse, la puissance,

la volonté, sous prétexte que les qualités contraires, la mort, l'ignorance, la folie, l'inaction et l'impuissance, sont nécessairement exclues de la nature divine [1]. Dieu, selon lui, a conscience de lui-même, comme notre esprit a conscience de ses opérations; il est l'intelligence active, au sein de laquelle le sujet, l'objet et l'acte de la pensée sont parfaitement identiques.

Après avoir défendu l'immatérialité de Dieu contre une fausse religion, servilement attachée à la lettre de l'Écriture: après avoir cru défendre son unité contre une fausse philosophie entraînée à distinguer les attributs divins de Dieu lui-même, Maïmonide entreprend de combattre les scolastiques arabes, autrement appelés les *motecallemîn*[2], qui, se plaçant entre les théologiens et les philosophes, ont été également désavoués par les uns et par les autres, et n'ont pas mieux défendu la raison que la foi. Mais, en même temps qu'il a fait la critique des doctrines mises en avant par cette secte, il nous les fait connaître par une exposition précise et étendue, et c'est ici, particulièrement [3], que son livre est du plus haut intérêt pour l'histoire de la philosophie. Nous ne le suivrons, dans ces considérations historiques, qu'autant qu'elles serviront à nous faire apprécier ses propres opinions et la position qu'il a voulu prendre entre les systèmes les plus accrédités de son temps.

Maïmonide établit une ligne de démarcation profonde entre les *philosophes* et les *scolastiques*. Les premiers

[1] *Ubi supra*, c. 58.

[2] En hébreu *Medabberim*, c'est-à-dire les dialecticiens, les parleurs.

[3] Ire partie, ch. 71, 73, 76.

sont ceux qui suivent, d'une manière plus ou moins fidèle, les opinions d'Aristote, ou du moins qui les prennent pour base de leurs spéculations, sans aucun égard pour les croyances religieuses : c'est ainsi que la plupart d'entre eux se prononcent pour l'éternité du monde et limitent l'empire de la Providence aux lois générales de la nature. Les autres, au contraire, sans se soucier de la vérité philosophique, sont à la recherche d'un système qui puisse servir, en quelque sorte, de rempart à la religion, et protéger ses dogmes les plus essentiels contre la métaphysique péripatéticienne. Les scolastiques arabes se divisent en plusieurs sectes dont les deux principales sont celles des *motazales* (les dissidents) et les *ascharites* (ainsi nommés de leur fondateur Aschari) ; mais tous sont d'accord sur les points capitaux que nous allons indiquer.

Ce qu'ils cherchent à démontrer avant tout, c'est la *nouveauté du monde*, c'est-à-dire que le monde a eu un commencement et que la matière n'est pas éternelle; parce que, cette proposition une fois établie, on en conclut immédiatement les trois dogmes fondamentaux de la religion : l'existence de Dieu, son unité, son immatérialité. Pour atteindre plus sûrement leur but, les motecallemîn ont imaginé de supprimer toutes les forces, toutes les lois, toutes les propriétés de la nature, et de mettre à leur place l'action immédiate et arbitraire de Dieu. S'appuyant sur les principes de Démocrite, comme les philosophes sur ceux d'Aristote, ils ne laissent rien subsister hors de Dieu que les atomes et le vide. Le temps lui-même est composé d'atomes ou d'instants indivisibles, séparés par des intervalles de repos. Mais tous ces atomes, Dieu les a créés et peut les anéantir pour en créer de

nouveaux, ce qu'il fait, en effet, sans interruption. Ils n'ont ni étendue, ni quantité, ni aucune propriété distinctive ; ils n'ont que des accidents dont le caractère propre est de ne pas durer deux instants de suite. Dieu crée ces accidents comme il crée les atomes, et lorsqu'ils paraissent se prolonger, c'est que Dieu les renouvelle ou en crée de semblables, sans aucun intervallo. Les accidents, comme les atomes, sont tous indépendants les uns des autres, de manière que le repos ne doit pas être regardé comme la cessation du mouvement, ni la mort comme la cessation de la vie ; mais le repos et la mort, et en général tous les attributs négatifs, sont de véritables créations de Dieu. Les conséquences que renferment ces prémisses sont faciles à apercevoir. La première, c'est qu'il n'y a rien dans l'univers qui s'appelle une loi, une propriété, et qui puisse servir à distinguer la nature de chaque être ; c'est que les choses peuvent être tout autres qu'elles ne sont ou que nous les voyons, et qu'il n'y a rien d'impossible ni de certain dans l'ordre de la nature. La seconde, c'est qu'il n'y a rien dans l'univers qui ressemble à une cause ou à une force, et qui puisse servir de lien entre les êtres et les phénomènes ; c'est, en un mot, la négation du rapport de causalité, telle qu'on la trouve un peu plus tard chez Gazâli. Notre âme elle-même, selon les motecallemîn, n'est qu'un accident que Dieu, à chaque instant, renouvelle dans chaque atome de notre corps. A la moindre de nos actions il faut que Dieu crée en nous, par une volonté expresse, et la volonté, et la faculté de la communiquer, et le mouvement de nos organes, et le mouvement des objets sur lesquels nous agissons.

Maïmonide n'a aucune peine à triompher de ce système et à montrer que, loin de servir la cause pour laquelle il a été imaginé, il ne fait que la compromettre en détruisant la base sur laquelle elle s'appuie, et en confondant toutes les idées de l'intelligence humaine. Il remarque avec raison que les preuves les plus éclatantes de l'existence de Dieu sont tirées de l'ordre qui règne dans la nature. Il va plus loin : il pense que les trois grandes vérités qu'il s'agit de défendre, l'existence de Dieu, son unité et son immatérialité, se concilient très-bien avec la doctrine aristotélicienne de l'éternité du monde : car, quand bien même le monde aurait toujours existé, il n'en faudrait pas moins admettre une intelligence qui le gouverne, un moteur unique, éternel, distinct et indépendant de la matière. Pour lui, cependant, il se séparera sur ce point des philosophes, et soutiendra contre eux le dogme de la création, non-seulement parce que la religion le lui impose, mais parce qu'il lui paraît être plus conforme à la raison que l'opinion contraire[1].

Nous n'avons rien à dire des preuves sur lesquelles Maïmonide fonde l'existence de Dieu : ce sont les preuves mêmes d'Aristote assujetties à la méthode de l'école et consistant à s'élever des diverses espèces de mouvement que nous observons dans la nature à l'idée d'un premier moteur. Nous n'avons pas besoin de montrer, non plus, comment l'existence de Dieu, une fois établie, on prouve son unité, et par son unité, son immatérialité ; mais il est intéressant de savoir comment Maïmonide défend le dogme de la création.

[1] 2e partie, ch, 1.

Écartant les systèmes athées et matérialistes, il distingue trois opinions sur l'origine du monde : l'opinion qui admet le dogme biblique de la création *ex nihilo;* l'opinion de Platon et de la plupart des anciens philosophes, selon laquelle le monde a été tiré d'une matière éternelle dont les éléments, sans puissance par eux-mêmes, ont été primitivement confondus dans un chaos informe ; enfin l'opinion d'Aristote qui, admettant les deux mêmes principes, Dieu et la matière, soutient que le monde a toujours existé, que le mouvement et le temps sont éternels, que la nature obéit à des lois nécessaires. La doctrine platonicienne paraît être, à Maïmonide, comme un terme moyen entre les deux autres, quoiqu'elle penche beaucoup plus du côté du mosaïsme. Il lui reproche de réunir les difficultés des deux parties extrêmes au défaut d'être inconséquente : de sorte que, pour lui, toute la question est entre la *Bible* et Aristote.

Il est convaincu qu'Aristote, en enseignant l'éternité du monde, n'a pas donné son opinion pour une vérité démontrée ou susceptible de l'être, mais comme une hypothèse qui présente un haut degré de probabilité. En prenant parti pour la doctrine contraire, ce n'est pas, non plus, la certitude qu'il promet, ou quoi que ce soit qui mérite le nom de preuve, mais des motifs de préférence et un degré de probabilité plus élevé. Le véritable point d'appui du dogme de la création, il faut le chercher dans la foi et dans l'autorité des livres saints [1]. Cette réserve faite, qui est digne d'être remarquée en un pareil sujet, chez un théologien du XII[e] siècle, voici les

[1] 2[e] partie, ch. 16.

arguments les plus sérieux que Maïmonide oppose à l'hypothèse d'Aristote : 1° par l'état actuel du monde, il nous est impossible de nous faire une idée de ce qu'il a été autrefois, de ce qu'il a pu être à son origine; de même que, dans une sphère plus bornée, en voyant les animaux qui couvrent notre globe, lorsqu'ils sont déjà parvenus à leur complet développement, il nous serait impossible de deviner, si l'expérience n'était pas là pour nous l'apprendre, comment ils ont été engendrés et appelés à la vie; 2° une intelligence unique, infinie, qui a tout disposé avec une entière liberté, rend beaucoup mieux compte du plan de l'univers que ces intelligences diverses qui, d'après Aristote, partagent avec Dieu le gouvernement du ciel et le privilége de l'éternité; 3° si le monde a toujours été ce que nous le voyons, c'est que son existence est nécessaire, et que des lois nécessaires président à son organisation; mais alors que devient la liberté de Dieu, où est la place de sa sainte providence? Quant aux objections qu'on élève le plus souvent contre la création, que si le monde avait commencé, Dieu ne serait plus immuable; qu'il se serait reposé une éternité pour sortir tout à coup de son inaction; qu'il aurait fait dans un temps ce qu'il pouvait aussi bien faire plus tôt ou plus tard; ces objections disparaissent si l'on songe que le temps est compris dans la création, et que, sans elle, il n'existerait pas [1]. Mais en admettant que le monde a eu un commencement, Maïmonide ne croit pas qu'il aura une fin : il considère la création comme un acte conforme à l'essence divine et qui, embrassant la totalité

[1] *Ibid.*, ch. 16-28.

des êtres, n'a pas d'autre fin que lui-même, par conséquent ne peut pas être limité dans la durée.

La question de l'origine des choses n'est pas la seule où Maïmonide se déclare ouvertement en désaccord avec Aristote; il trouve de notables absurdités dans quelques-unes de ses opinions sur la nature divine, et se sépare aussi de sa cosmologie ou de sa physique générale, au moins pour les régions supérieures à notre satellite ; car en tout ce qui regarde notre monde sublunaire, il le tient pour infaillible. La physique de Maïmonide, comme celle de la plupart des philosophes arabes, est une sorte de compromis entre le principe alexandrin de l'émanation et le dualisme péripatéticien : son but est de combler, sans l'anéantir, la distance qui sépare la nature de son principe et les intelligences des sphères de l'intelligence suprême. Elle distingue dans l'univers cinq grandes sphères enveloppées l'une dans l'autre, et tournant autour de la terre, leur centre commun. La première, c'est-à-dire la plus humble et la plus rapprochée de nous, est la sphère de la lune ; la seconde est celle du soleil ; la troisième, celle des cinq planètes reconnues par les anciens comme supérieures au soleil ; la quatrième, celle des étoiles fixes ; enfin, la cinquième et la plus élevée, celle des intelligences séparées des corps. Toutes ces sphères sont reliées entre elles et mises en communication les unes avec les autres par une influence spirituelle qui, émanant de Dieu, descend successivement par des degrés intermédiaires depuis la plus haute intelligence jusqu'au dernier atome de la matière corruptible de notre globe. C'est l'échelle de Jacob dont le pied repose sur la terre et dont le sommet se perd dans le ciel. Indépendamment

de cette influence générale, les sphères et chacune des planètes ou des étoiles qu'elles renferment, exercent encore une influence particulière sur notre monde terrestre : ainsi, la lune agit sur l'eau, comme nous le voyons par le flux et le reflux ; le soleil sur le feu, la sphère des planètes sur l'air, celle des étoiles fixes sur la terre, et chacun de ces astres sur une espèce déterminée des minéraux, des végétaux ou des animaux que produit notre sol. Ces idées néoplatoniciennes n'excluent pas l'idée d'Aristote, que chaque étoile est un être animé et intelligent, physiquement incorruptible, moralement supérieur à l'homme. Maïmonide trouve cette doctrine conforme à ce que l'Écriture nous raconte des anges, et, la réunissant avec le rêve de Pythagore, il prend à la lettre ces paroles du psalmiste, que les cieux racontent la gloire de Dieu et que l'étoile du matin chante ses louanges [1]. Mais toute cette partie de son système n'a pas d'autre valeur à ses yeux que celle d'une poétique hypothèse, contre laquelle il a soin de nous prémunir lui-même. Nous n'avons [2], dit-il, sur la nature du ciel, que des connaissances très-bornées, et c'est aux mathématiques qu'il appartient de nous les fournir.

Après l'idée de la création et la théorie de la nature se présentent naturellement les rapports de Dieu avec le monde, et particulièrement avec l'homme, la question du mal, de la Providence, de la prescience et de la liberté, et surtout de la révélation et de la raison. Le mal, selon Maïmonide, n'existe point par lui-même, il

[1] 2e partie, ch. 4-10; Ire partie, ch. 72.
[2] 2e partie, ch. 22.

n'est qu'une simple négation, ou, comme on disait alors, une privation, c'est-à-dire l'absence du bien ; par conséquent, Dieu ne peut pas en être l'auteur. Dieu n'a fait que le bien, c'est-à-dire tout ce qui est. D'où vient donc que nous voyons tant de mal dans l'univers? De ce que nous jugeons l'univers par rapport à nous, au lieu de nous juger par rapport à lui et de nous faire notre place dans l'ordre général des choses. Par suite de cette erreur, nos facultés sont détournées de leur usage et les conditions de notre bonheur méconnues. Les maux qui nous atteignent peuvent, en effet, se diviser en trois classes : les uns ont leur source dans nos imperfections naturelles ou dans les limites de notre être, qui nous assujettissent à la douleur et à la mort ; ce sont les moins nombreux. Les autres sont les injures et les violences que les hommes se font souffrir réciproquement ; ceux-là sont plus nombreux. Enfin viennent les maux que chaque homme s'inflige à lui-même en désobéissant aux lois de la nature et de la raison : cette dernière classe forme, sans contredit, le plus grand nombre [1].

Dans la question de la Providence, Maïmonide ne montre pas moins de bon sens et de fermeté d'esprit. Examinant toutes les solutions que cette question a reçues ou qu'elle est susceptible de recevoir, il les trouve au nombre de cinq : la première est celle d'Épicure, qui nie absolument la Providence et n'admet dans l'univers que l'empire du hasard ; la seconde est la doctrine d'Aristote, interprétée par Alexandre d'Aphrodise, selon laquelle la providence divine ne s'exerce que sur les sphères célestes

[1] 3e partie, ch. 10-12.

et s'arrête à l'orbite de la lune ; on peut y substituer, si l'on veut, l'opinion de la majorité des péripatéticiens, qui admettent une providence pour les choses universelles, pour les genres et les espèces, mais non pour les individus. La troisième solution est celle qui a été adoptée par la secte des ascharites. Les ascharites, se plaçant à un point de vue diamétralement opposé à celui des péripatéticiens, ne veulent pas entendre parler de lois générales. et ne reconnaissent en Dieu que des desseins particuliers, arrêtés de toute éternité, qui déterminent, jusque dans les moindres détails, l'existence de chaque individu. La doctrine des motazales nous offre la quatrième solution. Suivant ces sectaires, la providence de Dieu, et non-seulement sa providence, mais sa justice, son pouvoir rémunérateur, s'étend indistinctement à tous les êtres, même à ceux qui ne peuvent atteindre à la liberté ni au sentiment moral. Aucune créature, disent-ils, pas plus un animal ou un insecte qu'un être de notre espèce, ne souffre sans rémunération future, ne jouit sans l'avoir mérité : ainsi, la souris innocente qui tombe sous la dent du chat trouvera dans une autre vie la réparation de sa douleur. Enfin, la cinquième opinion qui existe sur la Providence, c'est qu'elle ne descend aux individus que dans le cercle de l'humanité, là où existent la liberté et la raison, le mérite et le devoir ; que, partout ailleurs, elle ne s'occupe que des genres et des espèces, et abandonne l'individu aux lois de la nature. L'opinion d'Épicure s'évanouit devant les preuves de l'existence de Dieu ; celle d'Aristote devant les preuves de la création : car s'il n'existe pas en dehors de Dieu une puissance éternelle comme lui, si la nature a reçu de lui seul toutes les lois

qui la gouvernent, il est évident que rien ne peut limiter son action, et que sa providence peut s'étendre aussi loin qu'il lui plaît, c'est-à-dire que sa sagesse l'ordonne. Les ascharites, en se préoccupant exclusivement de l'intelligence divine, et en voulant montrer que tout est présent devant elle de toute éternité, suppriment la liberté humaine, et, par conséquent, le mérite, la justice, la distinction du bien ou du mal, et aussi la science : car toute connaissance scientifique repose sur la distinction du possible, de l'impossible et du nécessaire ; et cette distinction est anéantie dans le système des ascharites. Les motazales, par une autre exagération, arrivent à peu près au même résultat. Ce qu'ils cherchent à défendre avant tout, c'est la justice de Dieu, sa puissance rémunératrice ou la providence morale ; mais, comme ils étendent les conséquences de cette idée aux êtres dépourvus de liberté et de tout caractère moral, ils confondent par là même l'homme avec la brute, les êtres libres et intelligents avec les forces aveugles de la nature. Reste donc la dernière opinion, que Maïmonide reconnaît pour la vraie, pour la seule propre à satisfaire en même temps la raison et la foi, le judaïsme et la philosophie. Toutefois, il observe que nos facultés intellectuelles et morales étant notre seul titre à la protection de la Providence, celle-ci ne peut pas être la même pour tous les individus de l'espèce humaine, mais qu'elle est plus ou moins spéciale, que son action, ses inspirations se font sentir d'une manière plus ou moins immédiate, selon les différents degrés de vertu, de piété et de sagesse qui existent chez les hommes[1].

[1] 3e partie, ch. 17 et 18.

La providence divine, qu'elle s'applique à l'homme ou à la nature, s'étend nécessairement sur l'avenir et comprend la prescience. Mais comment la prescience, qui semble supposer que nos actions sont déterminées de toute éternité, peut-elle se concilier avec la liberté humaine? Devant ce problème redoutable, on peut dire insoluble, qui a toujours préoccupé les théologiens et les philosophes, Maïmonide prend le parti que dictent le bon sens et un sentiment véritablement religieux. Nous savons très-bien, dit-il, ce que c'est que la liberté; nous voyons qu'elle est le principe de nos actions et la condition de notre responsabilité; nous n'avons pas une idée aussi nette de la prescience de Dieu, ou de la manière dont les choses sont présentes à sa pensée et soumises à ses décrets: il nous est donc impossible de soutenir que ces deux choses soient inconciliables entre elles[1].

A la suite de ces considérations métaphysiques et morales, Maïmonide entreprend la conciliation de l'Écriture sainte avec la raison. Il appelle à son aide toutes les sciences, l'histoire naturelle, la médecine, la philosophie, et par-dessus tout sa curieuse érudition touchant la religion des anciens peuples de la Syrie et de la Chaldée, pour montrer qu'il n'y a pas un seul précepte du *Pentateuque* qui ne trouve son explication dans la raison ou dans l'histoire. Nous ne le suivrons pas sur ce nouveau terrain; mais nous croyons pouvoir donner ici une idée de sa théorie de la prophétie. La prophétie, selon Maïmonide, est un état de perfection que la Providence n'accorde pas à tous les hommes, mais qui ne peut exister

[1] 3e partie, ch. 21; *les Huit chapitres*, ch. 8.

cependant qu'avec certaines facultés et certaines conditions naturelles, les unes physiques, les autres morales, et d'autres intellectuelles. Au premier rang de ces conditions il faut placer l'imagination; car elle seule peut expliquer les visions, les songes prophétiques et ce qu'il y a souvent de bizarre ou de choquant pour nous dans les récits des prophètes. A l'imagination doit se joindre une raison prompte et tellement exercée, qu'elle puisse saisir les choses d'un seul coup d'œil, et passer de l'une à l'autre sans avoir conscience de sa marche. Il existe, en effet, dans chacun de nous, dit Maïmonide, une certaine faculté de juger de l'avenir par le présent, et qui se change par l'exercice en une véritable intuition : cette faculté, portée à sa plus haute perfection, devient un des éléments de la prophétie. Mais ce n'est rien de voir promptement les choses éloignées, et de les voir avec son esprit, comme on pourrait le faire avec les yeux; il faut encore avoir le désir de les faire connaître aux autres quand elles peuvent leur être utiles, et le courage de les proclamer en face même de la mort : en un mot, le caractère doit être au niveau de l'intelligence. Enfin la dernière, ou plutôt la première condition que le prophète doit remplir, c'est que son tempérament et sa constitution physique n'apportent point d'obstacle à ce noble essor de l'âme; car il existe une relation intime entre certaines facultés de l'esprit et certains organes du corps, notamment entre l'imagination et le cerveau. Chez ceux-là mêmes qui réunissent ces qualités diverses il y a encore des différences à observer; il y a des degrés dans la prophétie comme dans nos facultés ordinaires. Ces degrés, selon Maïmonide, sont au nombre de onze,

et il les décrit avec le même soin, il les distingue les uns des autres avec la même précision que s'il s'agissait de quelque objet d'histoire naturelle. Au-dessus de tous il reconnaît, il est vrai, une influence ou émanation particulière de la Divinité (*Schéfa*) qui passe de l'intelligence active à l'intelligence passive, et de là à l'imagination[1]; mais lorsqu'on songe que la raison elle-même naît en nous d'une communication semblable, il est impossible de ne pas voir disparaître la faible barrière qui la sépare encore de la révélation.

Les théologiens juifs attachés à l'ancienne foi ne se méprirent point sur la véritable signification des œuvres de Maïmonide, et particulièrement du *Moré nebouchîm.* Un rabbin de Tolède, appelé Méir ben-Todros-Halévy, dit, en parlant de ce livre, qu'il fortifie les racines de la religion, mais qu'il en détruit les branches. Cependant tant que vécut l'auteur, il ne s'éleva contre lui que de rares et timides adversaires; immédiatement après sa mort un violent orage éclata contre sa mémoire. De nombreuses communautés, principalement celles de la Provence et du Languedoc, prononcèrent l'anathème contre ses écrits philosophiques et les condamnèrent aux flammes; quelques-uns même poussèrent l'aveuglement jusqu'à invoquer contre ses écrits et ceux qui les goûtaient l'autorité ecclésiastique. D'autres se levèrent pour les défendre, et lancèrent, à leur tour, les foudres de l'excommunication contre leurs adversaires. Ce fut un véritable schisme qui embrassa peu à peu toutes les synagogues et ne dura pas moins d'un siècle. Mais la victoire

[1] 2e partie, ch. 36-48.

resta à Maïmonide. Tandis que ses écrits talmudiques conservèrent leur autorité sur les théologiens purs, son *Moré nebouchîm* donna l'impulsion à tous les nobles esprits qui sortirent du judaïsme depuis Spinoza jusqu'à Mendelssohn.

Hors du judaïsme, dans l'histoire générale de la pensée humaine, Maïmonide a tenu également et tiendra toujours le rang d'une intelligence supérieure, dévouée à une grande idée. Or, il n'en est pas de plus grande que celle de réunir, de concilier dans un même système les lumières de la philosophie et les enseignements traditionnels de la religion. Ce ne sont jamais les hommes d'une piété profonde, mais les aventuriers et les charlatans qui font bon marché de la raison, ou des âmes tourmentées comme celle de Pascal, chez qui l'amour du ciel tient moins de place que la peur de l'enfer. Ceux qui dans la religion voient autre chose qu'une machine de guerre, un instrument d'ambition ou le parti le plus sûr d'une gageure terrible, ceux-là ont toujours cru que les dogmes révélés laissaient subsister l'autorité de nos facultés naturelles, et ne faisaient qu'ajouter une lumière supérieure à celle que nous tirons de notre propre intelligence. De là toutes les doctrines qui ont été proposées, surtout aux époques de ferveur religieuse, chez les Pères de l'Église, au moyen âge et au XVIIe siècle, pour concilier la raison avec la foi, la théologie avec la philosophie, la religion avec la science humaine. Le *Guide des égarés* de Moïse ben-Maïmoun est une de ces pieuses tentatives, et c'est pour cela même, parce qu'il répondait à un besoin universel, parce qu'il promettait de résoudre un problème agité par tous les esprits, qu'il lui a été donné de se ré-

pandre hors de la croyance particulière dans laquelle et pour laquelle il a été conçu. Étudié et commenté dans les écoles musulmanes, il a trouvé en Égypte le même succès chez les théologiens coptes, et pénétra, à l'aide d'une traduction latine, jusque chez les docteurs catholiques de l'Université de Paris, les Albert le Grand, les saint Thomas d'Aquin.

On comprendra facilement que le redoutable problème abordé par Maïmonide ne soit pas examiné dans son livre avec cette indépendance d'esprit, cette hauteur et cette généralité de vues qu'on rencontre dans Leibnitz et dans Malebranche : il le présente sous la forme particulière qu'imposent à sa pensée, soit les idées de son temps, soit les habitudes nées de son éducation et de la nature de ses croyances. La religion, pour lui, est nécessairement renfermée dans les récits et les préceptes de l'Ancien Testament, et la raison, la philosophie, avec laquelle il s'agit de la mettre d'accord, s'identifie dans sa pensée avec la philosophie d'Aristote ; non pas du véritable Aristote, mais d'un Aristote défiguré par les interprétations arabes, par les subtilités d'Averroës et d'Avicenne.

Sera-t-on surpris que dans ces limites et avec ces entraves, le but poursuivi par Maïmonide se soit dérobé à ses efforts ? En citerait-on beaucoup d'autres qui, avant lui ou après lui, et dans des conditions plus favorables, aient réussi à l'atteindre ? Tantôt c'est la Bible qui, grâce à la méthode complaisante des interprétations allégoriques, revêt un caractère tout à fait naturel, rationnel et philosophique, c'est-à-dire péripatéticien ; tantôt c'est Aristote qui devient un personnage biblique, un véritable

prophète, ou tout au moins un Père de la synagogue. Mais cette dernière métamorphose est plus rare que la première. En général, l'adage scolastique, ***Philosophia ancilla theologiæ***, se trouve ici renversé. C'est la philosophie qui dispose en maîtresse absolue de la théologie, la raison qui commande à la foi, et la science de la nature qui veut se substituer à l'ordre surnaturel. Ce livre, comme nous l'avons déjà dit, peut être considéré comme la première tentative du rationalisme, et par cette qualité seule, de quelque manière qu'on le juge, il acquiert dans l'histoire générale des idées une incontestable importance. Mais il inspire également le respect par les puissantes facultés de l'auteur, la prodigieuse souplesse de son esprit, la variété de ses connaissances, l'élévation de son spiritualisme, enfin par la lumière qu'il répand sur quelques-uns des points les plus obscurs de l'histoire de l'esprit humain.

AVICÉBRON

(SALOMON IBN-GÉBIROL)[1]

Maïmonide est, sans contredit, le plus grand esprit qu'ait produit le judaïsme dans le cours du moyen âge. Mais il ne s'est pas formé tout seul. Il a eu, au sein même de sa race et de sa communion, des devanciers qui lui ont frayé la voie et qui, pour n'avoir pas atteint à la même renommée, n'en ont pas moins servi les progrès de la raison dans le champ de la philosophie ou dans celui de la théologie, le plus souvent dans l'un et l'autre à la fois. Dès le IXe siècle nous rencontrons, à Racca, dans l'Yrak-Arabi, un docteur karaïte du nom de David ben-Merwân al-Mokammeç, qui s'efforce de démontrer par la raison et par la philosophie les prin-

[1] Extraits méthodiques de *la Source de la Vie* de Salomon Ibn-Gébirol, dit Avicébron, traduits en français sur la version hébraïque de Schem-Tob-Ibn-Falaquéra, et accompagnés de notes critiques et explicatives, par M. Munk, membre de l'Institut. — Ibn-Gébirol, ses écrits et sa philosophie, par le même, dans les *Mélanges de philosophie juive et arabe*, in-8, Paris, 1859.

cipes fondamentaux de la religion, et qui, regardant les facultés naturelles de notre âme, l'intelligence et la liberté, comme la plus haute manifestation de la puissance divine, comme le chef-d'œuvre de la création, ne craint pas de donner à l'homme un rang supérieur à celui des anges. Au commencement du xᵉ siècle, nous trouvons à la tête de l'Académie rabbinique de Sora, près de Bagdad, un homme plus remarquable encore et qui joint au prestige du talent et de la science l'autorité que lui donne son orthodoxie incontestée. C'est le *Gaon*[1] Saadia ben-Joseph, surnommé al-Fayoumi, à cause du lieu de sa naissance, Fayoum en Égypte. Son livre *Des croyances et des opinions*, très-célèbre chez les Juifs, mais à peine connu hors de ce cercle, quoiqu'il en existe depuis quinze ans une traduction allemande[2], a été composé dans le même but que le *Guide des égarés :* pour montrer l'accord de la raison et de la foi, de la philosophie et de la religion. Tout en insistant sur la nécessité de la révélation, l'auteur de ce livre cherche à établir que de toutes les vérités révélées, il n'en est pas une seule qui soit contraire à la raison, tandis que plusieurs sont la substance de la raison même. Ainsi que Maïmonide, Saadia nous fait connaître, soit les opinions philosophiques, soit les opinions religieuses de son temps, auxquelles il oppose, quand elles s'écartent de sa propre doctrine, les seules armes de la logique. Un rabbin espagnol de la fin du xiᵉ siècle, Ba'hya ben-Joseph, écrit un

[1] C'est-à-dire illustre : c'est un titre officiel que portaient les chefs des académies rabbiniques de la Perse jusqu'à la fin du xᵉ siècle.

[2] Par Fürst, in-12, Leipzig, 1845.

traité de morale religieuse appuyé sur les principes d'une saine métaphysique et d'une philosophie indépendante, la même, au reste, que celle de Saadia. Un autre Espagnol, le poëte Yéhouda ha-Lévi, l'auteur du livre *Cosri* ou *Khozari*, que Buxtorf a traduit en latin[1], a servi la philosophie d'une autre manière. Les attaques qu'il dirigea contre elle, en même temps qu'elles ouvraient la voie au mysticisme et remettaient en honneur l'étude de la Kabbale, provoquèrent en faveur de la raison cette réaction féconde qui, introduite par Ibn-Ezra dans la science de l'exégèse, ou dans les simples commentaires de l'Écriture sainte, prit possession ensuite des dogmes eux-mêmes et atteignit tout son développement dans le *Guide des égarés*.

Mais tous les noms que nous venons de citer pâlissent devant celui qu'on a lu en tête de cette étude. Toutes les œuvres qui remplissent cette période de deux ou trois siècles sont éclipsées par celle que M. Munk, il y a quelques années, a eu le bonheur de retrouver, au moins en grande partie, et qu'il a rendue à la lumière, accompagnée des preuves qui en garantissent l'authenticité, expliquée par une traduction française et complétée par tous les moyens dont peut disposer un savant et judicieux critique.

Le nom d'Avicébron était célèbre au moyen âge, et particulièrement au XIII[e] siècle, parmi les maîtres de la scolastique, dans les universités chrétiennes. On savait que c'était celui d'un philosophe étranger au christia-

[1] Il existe de ce livre une traduction beaucoup meilleure que celle de Buxtorf : c'est la traduction espagnole de Jacob Abendana, que j'ai déjà eu l'occasion de citer dans mon ouvrage sur la *Kabbale*.

nisme, arabe ou juif. La plupart le croyaient arabe, et cette opinion a prévalu chez les écrivains de la scolastique et les historiens modernes de la philosophie. On citait de lui un livre appelé *la Source de la Vie* (*Fons vitæ*), et selon d'autres *la Source de la Sagesse*, où les doctrines d'Aristote étaient abandonnées ou dénaturées ; où la hardiesse était poussée au point d'attribuer à l'âme et à tous les êtres spirituels, sinon un corps, au moins une matière ; où toutes les existences de ce monde, soit spirituelles, soit matérielles, étaient ramenées à un principe, à une substance, à une matière unique. Quelques fragments, en très-petit nombre, reproduits dans les écrits d'Abert le Grand, de saint Thomas, de Guillaume d'Auvergne, voilà tout ce que l'on connaissait de ce traité fameux, qui, réfuté par les théologiens du XIII[e] siècle, a peut-être produit au XII[e], par une interprétation exagérée ou incomplète, les fatales erreurs d'Amaury de Chartres et de David de Dinant. Mais ces lambeaux épars ne pouvaient suppléer à l'œuvre entière, à l'œuvre originale, nécessairement défigurée par le latin barbare du moyen âge. Cette œuvre existait-elle encore? En quelle langue a-t-elle été écrite? Quel système contient ou contenait-elle exactement, et, enfin, quel en est l'auteur? Quel est cet Avicébron dont peut-être le nom même nous est arrivé défiguré? A quelle époque, à quelle nation, à quelle croyance appartient-il, et à quelle source a-t-il emprunté les idées qu'on lui attribue? Toutes ces questions, regardées jusqu'aujourd'hui comme insolubles, ont reçu de M. Munk une réponse précise, certaine, telle qu'on pouvait l'attendre de sa rare érudition et de sa critique pénétrante.

Chargé il y a quelques années, à la Bibliothèque impériale, pendant qu'il possédait encore l'usage de ses yeux, de rédiger le catalogue des manuscrits hébreux, il découvrit, dans un recueil de divers traités philosophiques, un ouvrage qui portait le titre de *Mekor'hayym*, c'est-à-dire *la Source de la Vie*. Ce n'était pas tout à fait le *Fons vitæ*; car celui-ci a été écrit en arabe; mais c'en était un abrégé et en grande partie une traduction, rédigée au XIII[e] siècle par un philosophe juif du nom de Schem-Tob Ibn-Falaquéra. Que ce traité fût au fond exactement le même que celui qui avait fait tant de bruit au moyen âge, il était impossible d'en douter en y retrouvant presque textuellement les citations de saint Thomas et d'Albert le Grand. Rassuré sur ce point capital, on pouvait donc prendre au mot l'abréviateur hébreu, quand il déclare, dans sa préface, que ses éliminations ne portent que sur des répétitions superflues et des arguments sans importance.

Mais nous possédons encore une autre preuve de la fidélité de cet écrivain. C'est une traduction entière, une traduction latine du *Fons vitæ*, que M. Munk a eu également le bonheur de découvrir, probablement parce qu'il a eu la persévérance de la chercher, et qui s'accorde de tout point avec les extraits d'Ibn-Falaquéra. Ces deux manuscrits nous étant arrivés dans un assez mauvais état, mais se trouvant rarement atteints dans les mêmes parties, le savant orientaliste a pu s'en servir pour les compléter, les corriger et les interpréter l'un par l'autre. Nous avons donc aujourd'hui entre les mains, sauf quelques suppressions plutôt utiles que nuisibles, l'œuvre authentique, je dirai même l'œuvre entière d'Avicébron;

car M. Munk publiera un jour la traduction latine à l'usage de ceux qui ne peuvent consulter la traduction hébraïque. Il nous en offre déjà aujourd'hui de longs passages, et ce ne sont pas les moins importants.

Maintenant que nous sommes assurés du livre, nous pouvons nous occuper de l'auteur. Cette seconde question a pu être résolue par M. Munk sans aucune difficulté. L'auteur du *Fons vitæ* est nettement désigné dans la préface de le traduction hébraïque : « Le présent livre, appelé *la Source de la Vie*, a été composé, dit Ibn-Falaquéra, par le savant Rabbin Salomon Ibn-Gébirol. » Entre ce nom et celui d'Avicébron il n'y avait pas à hésiter un instant. Ce dernier est évidemment corrompu comme celui d'Averroës substitué à Ibn-Roschd, comme celui d'Avicenne substitué à Ibn-Sina, comme celui d'Avenpace à la place d'Ibn-Badja. Les historiens orientaux n'ont gardé aucun souvenir, ne nous offrent aucune trace d'une philosophie ou d'un écrivain qui se soit appelé ainsi. Au contraire, Ibn-Gébirol est un personnage réel, parfaitement connu, au moins par ses œuvres. C'est un rabbin espagnol du XIe siècle, qui, comme poëte et comme philosophe, a acquis parmi ses coreligionnaires et conserve encore aujourd'hui une immense célébrité. Ses cantiques hébreux sont récités dans les synagogues à côté des psaumes de David, et l'on a de lui un traité de morale moitié philosophique, moitié religieux, qui, composé en arabe et connu seulement par la version hébraïque d'Ibn-Tibbon, est arrivé à une popularité assez rare pour des ouvrages de cette nature.

Nous avons peu de détails sur sa vie. On ne connaissait pas alors en Orient, encore moins en Occident, l'usage

de faire ses confidences au public, pour en tirer à la fois gloire et profit; et si l'on se représente bien le temps auquel appartient Ibn-Gébirol, si l'on se fait une idée de la vie errante, misérable, absolument précaire, que les juifs menaient en Espagne, au milieu du XI[e] siècle, chez les musulmans comme chez les chrétiens, on ne sera pas étonné qu'aucun de ses contemporains et de ses compagnons d'infortune n'ait réparé les torts de son silence. Environner tous ses pas d'une obscurité impénétrable, traverser sans être aperçu l'intervalle qui sépare la naissance de la mort, tel était, pour ces tristes victimes du fanatisme, le seul moyen de trouver, au sein des persécutions, quelques heures de répit consacrées à la pensée. Plusieurs passages de ses poëmes nous donnent le droit de supposer que pour l'auteur du *Fons vitæ*, des malheurs personnels venaient assombrir encore cette situation. « Sans père, sans enfant, je gémis, dit-il, dans une triste solitude ; altéré d'un ami, je me consume d'une soif que je ne puis éteindre. Où trouver encore des motifs d'espérer? Où placer ma confiance? Mon œil parcourt le monde sans y trouver ce que je désire. Le nom de la mort est cher à mes oreilles. La tombe me semblerait légère[1]. »

Ajoutons que Ibn-Gébirol, tel qu'il se montre à nos yeux dans tous ses écrits, est un mystique, et l'on sait à quel point les esprits de cet ordre méprisent tout ce qui se rattache à leur existence extérieure. Plotin aurait voulu qu'on ignorât jusqu'à sa patrie, sa famille et le lieu de sa naissance. Il ne permit jamais qu'on fît son portrait,

[1] Voyez la deuxième partie du travail de M. Munk, p. 161, 162.

parce que c'était, selon lui, un soin indigne de l'homme, de recueillir et de transmettre à la postérité l'ombre d'une ombre. Or, je dirai tout de suite que nous avons à faire ici à un disciple de Plotin.

Les seuls points de sa biographie que la critique de M. Munk ait réussi à mettre en lumière, c'est qu'il reçut le jour à Malaga, qu'il fut élevé à Saragosse, qu'on peut faire remonter la date de sa naissance jusqu'à l'an 1025 et prolonger sa vie jusqu'à la fin du XIe siècle. Malgré la tradition qui le fait mourir à la fleur de l'âge sous les coups d'un assassin, il ne faut pas moins que cet espace de temps pour expliquer le nombre et la variété de ses ouvrages,

Du moins sommes-nous assurés des doctrines d'Ibn-Gébirol et de l'identité parfaite de sa personne intellectuelle avec celle d'Avicébron. Les mêmes idées que nous rencontrons dans *la Source de la Vie*, nous les trouvons dans ses hymnes, particulièrement dans celui qui a pour titre *la Couronne royale* (*Kether Malkouth*), et je ne veux point parler de ce fonds général qui apppartient à tout mysticisme et même à toute conviction spiritualiste un peu ardente, comme le néant de la vie, le mépris de la terre, l'impatience de la quitter pour un monde plus heureux et plus pur, les ivresses de l'amour divin, la contemplation des choses du ciel appelée à remplacer toutes les sciences, et dans l'interprétation de l'Écriture sainte, l'allégorie substituée au sens naturel : non, il s'agit des traits les plus essentiels et les plus caractéristiques d'un système tout à fait à part, d'un système de métaphysique qui voudrait concilier la création, la providence, la liberté divine avec l'idée de l'émanation, et le dogme fonda-

mental de la bible avec la philosophie contenue dans les Ennéades. Voici, d'après le *Fons Vitæ*, quels sont les principaux éléments de cette doctrine.

On peut les ramener rigoureusement à trois. Le premier, c'est la théorie de la forme et de la matière, théorie toute péripatéticienne à l'origine, mais que Plotin, en la prenant à Aristote, a déjà singulièrement détournée de son caractère primitif, et qu'Avicébron, c'est-à-dire Ibn-Gébirol, en détourne encore davantage en la prenant à Plotin. Le second, c'est la conception orientale ou plutôt alexandrine de l'émanation, renfermée avec soin dans les limites de l'univers. Enfin le dernier, qui forme la partie la plus originale de ce livre, c'est la tentative faite par l'auteur pour placer au-dessus d'une physique toute panthéiste, une volonté intelligente et toute puissante, un Dieu libre et personnel, en empêchant pour ainsi dire le courant fatal des émanations de monter jusqu'à l'essence divine.

Dans toutes les existences que l'expérience nous fait connaître et que la raison nous fait concevoir, nous sommes obligés de distinguer deux choses absolument inséparables l'une de l'autre : l'être et ses qualités, la substance et ses attributs, disons-nous aujourd'hui, la matière et la forme, disait Aristote. Mais tandis que le philosophe de Stagire n'a appliqué cette distinction qu'aux êtres variables et composés, c'est-à-dire au monde physique, Plotin et après lui Ibn-Gébirol l'ont étendue même au monde spirituel : « Il y en a qui soutiennent, écrit saint Thomas[1], que l'âme et toutes les autres sub-

[1] *Quæstiones disputatæ, quæst. de anima*, art. VI.

stances, à l'exception de Dieu, sont composées de matière et de forme. Avicébron, l'auteur du livre *Fons Vitæ*, passe pour le premier inventeur de cette proposition. » C'est en effet à la démonstration de ce principe qu'est consacré tout le quatrième livre de l'ouvrage d'Ibn-Gébirol, qui en tout n'en a que cinq, et dont celui-ci est un des plus étendus.

Si scandaleuse qu'elle puisse paraître aux yeux des philosophes du XIIIe siècle, l'idée d'attribuer à l'âme et aux créatures spirituelles une matière aussi bien qu'une forme, n'a rien en soi de répréhensible, puisque le mot matière est pris ici dans la même acception que celui de substance. Pour nous la spiritualité exclut seulement le corps, la composition physique, elle ne suppose nullement la simplicité, cette simplicité abstraite, absolue, et il faut bien le dire, chimérique, que poursuivent en vain le mysticisme et un idéalisme inintelligent. Mais cette première composition d'Ibn-Gébirol et de ses maîtres les alexandrins, avait pour but d'en introduire une autre véritablement dangereuse : je veux parler de l'unité de matière, ou ce qui est la même chose dans sa pensée, de l'unité de substance pour tous les êtres compris dans cet univers.

Matière et forme, selon l'auteur du *Fons vitæ*, sont des termes relatifs, jusqu'à ce qu'on arrive à une matière première et universelle dont toutes les autres ne sont que des modifications, des aspects divers, ou des formes de plus en plus élevées et générales. Ainsi les corps, dans leur diversité infinie, nous représentent autant de formes particulières et fugitives des quatre éléments. Les quatre éléments sont dans le même rapport avec le

corps en général, avec la corporéité, comme dit notre philosophe. Maintenant est-ce tout? La chaîne ascendante sera-t-elle ici interrompue? Non, la substance corporelle en général n'est qu'un mode ou une forme d'une matière intermédiaire entre l'esprit et le corps, et une fois arrivés là, nous sommes conduits à la matière spirituelle d'où nous passons par degrés à la matière absolument pure, simple, irréductible, c'est-à-dire à la matière première.

C'est donc avec raison qu'Albert le Grand et saint Thomas attribuent à Avicébron de n'admettre pour tous les êtres, tant matériels que spirituels, dont l'univers se compose, qu'une seule matière, c'est-à-dire une seule substance! Lui-même le reconnaît explicitement dans ces termes : « La diversité dans les substances vient uniquement de la forme et non de la matière : car les formes sont multiples, tandis que la matière est une. La matière première réunit en elle les matières des choses sensibles et celles des choses intelligibles, de manière à les confondre toutes dans une matière unique[1]. »

Mais de même qu'il y a une matière unique, universelle, qui embrasse à la fois les esprits et les corps, il y a aussi une forme unique, universelle, dans laquelle se trouvent réunis, confondus, les formes corporelles et les formes spirituelles, les attributs sensibles et intelligibles. La première sans la seconde n'est qu'une pure abstraction, la simple possibilité des êtres et, comme on dit dans l'école, l'être en puissance. Cette forme universelle, où

[1] *La Source de la Vie*, Extraits d'Ibn-Falaquéra, traduits par M. Munk, liv. IV, §§ 14 et 15.

peut-elle exister sinon dans l'intelligence universelle ou l'intelligence pure ? Si notre intelligence individuelle, si infirme et si bornée qu'elle soit, est cependant capable de concevoir toutes les choses qui appartiennent à ce monde, à plus forte raison l'intelligence universelle ne doit-elle pas comprendre toutes les formes ? Elle est le lien par lequel toutes les formes inférieures sont unies entre elles, et elle leur communique à toutes l'unité qui est dans sa propre essence[1].

Maintenant comment cette matière si pure, cette forme si élevée, cette intelligence dont la nôtre est une faible image, ont-elles pu se transformer dans ces matières grossières, dans ces formes incomplètes, dans toutes ces existences plus ou moins misérables que nous connaissons ? La réponse à cette question, Ibn-Gébirol nous la présente dans la seconde partie de son système ou dans la théorie de l'émanation.

L'intelligence universelle, la forme par excellence, ou, comme on dirait dans le langage de Platon, la réunion de toutes les idées, peut être comparée à la lumière ; car c'est par elle que l'univers devient réellement visible ou qu'il sort de la confusion et du chaos, que les existences se distinguent les unes des autres, que de possibles qu'elles étaient elles deviennent des réalités. Cette lumière intelligible pénètre toute la matière, c'est-à-dire qu'elle embrasse la même étendue que l'être, et partout elle est semblable à elle-même, partout son essence demeure une et invariable. Mais à mesure qu'elle perd de son unité, qu'elle se divise, se particularise et descend l'é-

[1] *Ubi supra*, liv. v, §§ 8 et 9, p. 94.

chelle de la création, son éclat diminue, elle semble s'épaissir et se mêler d'ombre, comme la lumière du soleil, quand elle traverse les couches de l'air ou plusieurs corps transparents superposés l'un à l'autre[1]. L'auteur du *Fons vitæ* se complaît tellement dans cette comparaison, qu'il la répète à satiété sans en changer même les termes. Mais jamais il ne faut perdre de vue qu'il s'agit ici, non d'une matière proprement dite, mais de l'obscurcissement et de la dégradation successifs des idées, à mesure qu'elles passent de l'intelligence pure dans la réalité ! En effet, c'est l'intelligence qui est jusqu'à présent le seul principe des êtres, où, pour nous servir des expressions mêmes d'Ibn-Gébirol, l'existence d'une chose n'est que dans sa forme[2].

Il résulte de là que toutes les perfections qui se manifestent dans les régions supérieures de la création, existent aussi, quoique d'une manière plus obscure, dans les régions inférieures ; que les êtres spirituels ne possèdent aucune qualité, aucun attribut qu'on ne puisse retrouver dans de moindres limites ou sous une forme plus grossière chez les êtres matériels; en un mot, que la même vie, la même nature, la même existence se réfléchit dans toutes les parties de l'univers et que le monde sensible, comme disait Platon, n'est qu'une image fidèle du monde intelligible. Les choses se passent dans l'univers exactement comme dans l'âme humaine. Les formes matérielles et visibles que nous percevons à l'aide de nos organes, s'expriment et se conservent dans l'imagination avec un

[1] *Ibid.*, p. 80-86.
[2] *Ubi supra*, liv. v, § 13, p. 95.

caractère déjà plus élevé, plus éloigné du monde extérieur ; et de l'imagination elles passent dans la pensée ou dans l'âme raisonnable, en révélant une nature purement intellectuelle. C'est ainsi que dans l'univers les propriétés des corps nous offrent comme une image ou un emblème extérieur des qualités spirituelles, et celles-ci, de la forme par excellence, de l'intelligence universelle. Cette pensée est très-poétiquement exprimée dans la comparaison suivante : « Les formes sensibles sont à l'âme ce qu'un livre écrit est pour le lecteur, car lorsque la vue perçoit les caractères et les signes de ce livre, l'âme s'en rappelle le véritable sens[1]. »

Mais dans le système de l'émanation, à quelque origine qu'il appartienne, les idées ou les formes les plus élevées de l'intelligence ne sont pas simplement représentatives, elles sont agissantes et fécondes, elles éclairent le monde et le produisent tout à la fois, elles lui servent de modèle et d'artisan. C'est lorsqu'on leur attribue ce caractère, lorsqu'on les représente comme des puissances ou comme des forces, comme des êtres réels et subordonnés les uns aux autres, qu'on leur donne le nom d'*hypostases*. Chaque philosophe de l'école d'Alexandrie, chaque doctrine métaphysique de l'Orient a eu les siennes : voici celles d'Ibn-Gébirol.

Immédiatement au-dessus de la matière inerte et divisible ou de la corporéité, commence cette puissance active, mais aveugle, qu'on appelle la nature. Au-dessus de la nature nous rencontrons les âmes végétale, animale et raisonnable, considérées non comme des principes in-

[1] *Ibid.*, liv. II, § 11, p. 17.

dividuels, mais comme des forces générales, comme les causes de l'organisation et de la vie. Enfin, au rang le plus élevé vient se placer l'intelligence proprement dite, l'intelligence universelle. Le rôle de la nature consiste dans l'attraction et la répulsion, la conservation ou la transformation des parties, en un mot dans les mouvements qui appartiennent à la matière inorganique. Les fonctions de l'âme végétale sont la génération et la nutrition, celles de l'âme animale ou vitale, la sensibilité et la locomotion, celles de l'âme raisonnable, la parole et la pensée, mais la pensée soumise à la condition du raisonnement et au travail de la réflexion. Enfin, les formes intelligibles aperçues dans toute leur pureté, en dehors du temps et de l'espace, sans besoin et sans désir, par un acte inséparable de leur essence même, telle est la fonction de l'intelligence[1].

On n'a pas de peine à reconnaître dans ce tableau les classifications et la terminologie d'Aristote, associées aux idées de Platon et complétement transfigurées par le mysticisme alexandrin. A tous ces éléments réunis vient se joindre quelquefois la théorie pythagoricienne des nombres.

Encore un pas, et nous étions en plein panthéisme, toute distinction disparaissait entre Dieu et l'univers, Dieu n'était plus que la source passive, inintelligente, impersonnelle, de toutes ces émanations sorties de son sein. Il suffisait pour cela de placer immédiatement au-dessus de l'intelligence l'unité absolue, inaccessible, de Plotin et de Porphyre. Mais ce pas, Ibn-Gébirol ne l'a

[1] Liv. III, §§ 27-31, p. 55-57.

pas franchi. Arrivé à cette limite extrême de la philosophie néo-platonicienne, il s'en sépare brusquement pour suivre une autre voie. Il se retourne vers la vieille foi de ses pères et donne pour couronnement à une métaphysique toute païenne le dogme biblique de la création.

Entre l'intelligence telle qu'on vient de la définir, l'intelligence considérée comme la forme, le modèle, la suprême loi de l'univers, et la substance même de Dieu, l'essence de l'infini, que l'auteur du *Fons vitæ* continue d'appeler, avec ses maîtres alexandrins, du nom d'Unité, vient se placer, selon ce philosophe, la puissance qui a produit toutes les autres, la véritable cause de tous les êtres et dont l'intelligence elle-même n'est qu'une ombre, une image effacée. Cette puissance c'est la Volonté, qui, sans se séparer de la substance divine, sert pourtant de médiateur entre elle et le monde. Elle n'est pas à elle seule l'essence infinie, l'unité ineffable, le Dieu tout à la fois visible et caché de l'Écriture sainte, mais elle en est la manifestation, la force efficace, la parole créatrice ou le verbe. Oui, c'est elle qui a tout créé, qui a appelé à l'existence tous les êtres; car elle agit en même temps comme sagesse et comme puissance, comme lumière et comme force. Elle est la cause efficace de toutes choses, et, à ce titre, elle leur donne tout, puisque rien ne peut exister dans l'effet qui ne soit déjà dans la cause [1].

Cependant, quand on veut savoir avec précision quelle est pour Ibn-Gébirol l'action de la Volonté ou de la parole divine sur le monde, on voit qu'il la fait consister à imprimer à la matière la forme dont elle est susceptible,

[1] Liv. IV, § 33, p. 88, 89.

et qu'elle seule « résidant en haut chez le Créateur, » possède dans sa perfection [1]. Mais si l'on se rappelle que la matière première ou universelle, celle qui reçoit immédiatement l'impression de cette forme suprême, n'est pas autre chose que la possibilité des êtres, on comprendra que la volonté divine a changé en réalité ce qui était simplement possible, ou qu'elle a tiré du néant toutes les existences, qu'elle les a véritablement créées. Du reste, la création a été complétement libre. Elle a commencé; car la volonté divine, quoique infinie dans son essence, est finie dans son action. Elle n'a donné au monde que ce qu'il a plu à Dieu de lui donner, et ce que le monde a reçu de Dieu n'est rien en comparaison de ce qu'il en pouvait recevoir. Les œuvres du Créateur ne nous donnent pas la mesure de sa puissance [2].

C'est ainsi qu'Ibn-Gébirol cherche à maintenir la distinction de Dieu et de l'univers, et fait intervenir la liberté divine dans un système qui ne paraissait pas d'abord fait pour elle. Au fond, c'est une tentative de conciliation entre la raison et la foi, entre la philosophie et la religion, comme le *Guide des Égarés* de Maïmonide. Cette tentative a-t-elle été aussi malheureuse que M. Munk le prétend? Je ne le crois pas. Sans doute si, comme l'assure M. Munk [3], l'auteur du *Fons vitæ* n'eût pas eu d'autre but que d'établir un intermédiaire, une ligne de démarcation entre la substance divine et la forme du monde, ses efforts auraient échoué, puisque la volonté divine et Dieu lui-même ne nous présentent qu'une distinc-

[1] Liv. v, § 18, p. 100.
[2] Liv. III, § 39, p. 61.
[3] P. 221.

tion purement nominale; mais tel n'a pas été le dessein d'Ibn-Gébirol. Au-dessus de l'enchaînement fatal des existences et des phénomènes, des êtres et des lois, ou, pour me servir de son langage, des matières et des formes de cet univers, il a voulu nous montrer une cause absolument libre et toute-puissante, à la fois raison et force, qui a conçu et produit tout le reste. Cette vérité, il l'a parfaitement établie, elle l'a certainement sauvé du panthéisme, et si elle ne se lie pas avec beaucoup de rigueur au reste de son système, elle ne le contredit pas non plus d'une manière évidente. On peut admettre à la fois l'unité de substance dans la nature, et la liberté, la personnalité, dans la sphère de l'existence divine.

Au reste, on serait d'autant plus injuste en portant sur Ibn-Gébirol un jugement trop sévère, que nous ne connaissons pas, je ne dirai pas toute sa pensée, mais les développements qu'il a cru nécessaire de lui donner. En effet, il nous apprend qu'il avait écrit sur la volonté un livre à part, auquel le manuscrit latin du *Fons vitæ* donne pour titre : *Origo largitatis et causa essendi*. C'est évidemment le même que Guillaume d'Auvergne a désigné par ces mots : *Librum singularem de verbo Dei agente omnia*[1]. Ce livre, aujourd'hui complétement perdu, et qui paraît avoir été peu familier aux auteurs scolastiques, puisqu'ils n'en citent jamais rien, se retrouvera peut-être comme celui que M. Munk vient de rendre si heureusement à la lumière.

La philosophie d'Ibn-Gébirol n'a pas seulement pour but de nous expliquer les rapports de Dieu et de l'uni-

[1] Jourdain, *Recherches sur les traductions d'Aristote*, 2e édit. p. 299.

vers, elle s'occupe aussi de l'homme. L'homme, dans ce système, est le miroir et l'abrégé de la création. Tous les degrés et toutes les formes de l'existence que nous avons rencontrés dans celle-ci se trouvent aussi dans celui-là: le corps et les forces naturelles qui le meuvent, les âmes végétale, animale, raisonnable; l'intelligence qui s'élève jusqu'à la matière universelle et à la forme pure dégagée de toute matière. En lui comme hors de lui, les facultés et les mouvements inférieurs sont comme un emblème, une imparfaite image, une émanation obscurcie des facultés et des idées supérieures. De là vient qu'il nous suffit de nous connaître nous-mêmes pour connaître l'univers. De là ce précepte que l'on croirait emprunté à Socrate ou à Descartes : « Ce qu'il convient le plus d'étudier d'abord, et ce qu'il est le plus utile d'étudier, c'est l'essence de l'âme, ses facultés et ses accidents; car l'âme perçoit toutes les choses par ses facultés, qui pénètrent tout[1]. » De là aussi ce principe : que plus nous sommes détachés du corps et des facultés qui en dépendent, c'est-à-dire de l'imagination et des sens, plus nous sommes près de la perfection. Cependant si Ibn-Gébirol s'était arrêté là, il aurait livré l'homme au même courant irrésistible, à la même fatalité qui domine la nature. Mais en même temps qu'il admet la puissance créatrice dans l'univers, il sauve aussi la liberté humaine. Il veut que l'action se joigne à la méditation, la vertu et la piété à la science, pour nous délivrer des chaînes de la matière et nous rendre dignes de notre Créateur. C'est lui qu'il appelle la Source de la Vie, et c'est pour nous en-

[1] Liv. I, § 4, p. 6 et 7.

seigner la voie qui conduit à lui qu'il a pris la plume. Son langage prend souvent le ton de l'enthousiasme; mais jamais il n'oublie ce que nous sommes et ce que nous devons être; jamais il ne demande, comme Plotin et ses disciples, que l'âme, se délivrant d'elle-même, se perde au sein de Dieu.

Tel est, dans son ensemble, un des systèmes de philosophie les plus célèbres qui aient paru non-seulement au XI[e] siècle, non-seulement chez les juifs, mais chez les chrétiens et les Arabes. Il donne à Avicébron, ou, comme on voudra l'appeler, à Salomon Ibn-Gébirol, une place tout à fait à part parmi ses contemporains et ses successeurs. Il le distingue des scolastiques proprement dits, puisque ceux-ci ne voient en lui qu'un ennemi, un dangereux novateur, un esprit rebelle qui ose attaquer ouvertement ou qui détruit d'une manière détournée l'autorité d'Aristote. Il le distingue des Averroïstes qui sont venus après lui, en défendant avec énergie la liberté, comme le principe et la perfection de l'existence, en conservant la conscience et la personnalité à la nature divine et à la nature humaine. Sans doute, à ne considérer que les éléments dont il est formé, ce système n'a rien d'original. La doctrine de l'émanation appartient à l'école d'Alexandrie, qui elle-même l'a empruntée à l'Orient pour l'associer à la philosophie de Platon et d'Aristote. L'idée d'un Dieu personnel et créateur, d'une Volonté souveraine, toute-puissance, qui n'est pas seulement l'origine, mais la cause effective de tous les êtres, se trouve au fond de tous les dogmes et de toutes les traditions bibliques. Mais la tentative de réunir et de concilier ces deux principes n'a jamais été faite avant ni après Ibn-Gébirol.

HISTOIRE GÉNÉRALE

ET

SYSTÈME COMPARÉ

DES LANGUES SÉMITIQUES

PAR ERNEST RENAN, MEMBRE DE L'INSTITUT

I

Il ne faut pas juger de ce livre par le titre, objet d'effroi pour plus d'un lecteur, ni par la couronne qui lui a été décernée par l'Académie des inscriptions, ni par les citations exotiques, les caractères étranges qui en sillonnent presque toutes les pages et semblent dire : *Odi profanum vulgus et arceo.* Malgré ces dehors sévères de l'érudition, il n'a pas été écrit seulement pour des érudits. Il s'adresse sans distinction à tous les esprits élevés, à toutes les intelligences que l'amour de la philosophie et le culte des lettres ont rendues sœurs ; car les problèmes qu'il agite n'appartiennent pas à un ordre particulier de connaissances ; ils intéressent l'esprit humain tout entier, ou plutôt le genre humain. C'est que

la philologie n'est plus ce qu'elle a été pendant longtemps, une étude aride de textes et de règles, de la grammaire et des mots qui constituent chaque langue, sans remonter à leur origine, sans s'inquiéter de leurs successives transformations, sans les suivre dans leurs altérations et leur décadence. Aujourd'hui, telle que l'a faite le génie investigateur de notre siècle, pour lequel tout s'enchaîne et se tient, et qui croit, non sans raison, que tous les faits d'un même ordre se complètent et s'éclairent les uns les autres, cette science est devenue une partie essentielle de la philosophie et de l'histoire ; elle étudie dans les langues l'esprit même dont elles sont une émanation spontanée, les génies divers qui les ont produites par un instinct irrésistible et dont elles représentent, plus que les littératures, plus que les arts, la parfaite image. Elle voit, dans la composition, les changements, les migrations de chacune d'elles, les traits distinctifs et l'histoire la plus authentique de la race qui en fait usage. Enfin dans les éléments qui leur sont communs, dans les lois générales auxquelles toutes obéissent, elle trouve une preuve éclatante de l'unité du genre humain. C'est ainsi que, depuis cinquante ans, la philologie est comprise, en France et en Allemagne, par ses représentants les plus illustres, les Sacy, les Champollion, les Burnouf, les Klaproth, les Bopp, les Gesenius, sans compter ceux qui vivent à côté de nous. C'est ainsi que, formé à cette grande école, la comprend M. Renan. Cette carrière même paraît encore trop étroite à son ambition, puisqu'il appelle la philologie à se mettre à la place de la philosophie de l'histoire et à fournir à l'histoire proprement dite ses renseignements les plus

certains[1]. Mais je crains que M. Renan, en exprimant un vœu aussi opposé à la prudence de ses maîtres, n'ait fait souvent le contraire, et que chez lui le philologue ne soit plus d'une fois le serviteur, pour ne pas dire la dupe, du philosophe. Nous ne tarderons pas à en avoir la preuve.

Nous n'avons encore qu'une partie de l'ouvrage de M. Renan. Avant de faire connaître la constitution et les lois qui appartiennent à chacune des langues sémitiques et qui les ramènent à un type commun, il a essayé de tracer une histoire de ces idiomes depuis leur origine jusqu'à nos jours, et c'est à cette tâche qu'il s'est borné dans le volume qui est entre nos mains. Mais ce volume est une œuvre complète dans son genre, à laquelle rien ne manque, ni du côté du sujet, ni du côté du talent, pour exciter le plus vif et le plus légitime intérêt. Il peut même, dans une certaine mesure, et pour ceux qui ne se piquent pas d'une connaissance approfondie des langues de l'Orient, tenir lieu de la partie encore absente ; car, ainsi que M. Renan le remarque avec beaucoup de justesse, « les langues étant le produit immédiat de la conscience humaine, se modifient sans cesse avec elle, et la vraie théorie des langues n'est, en un sens, que leur histoire[2]. »

Cette histoire des langues sémitiques se compose elle-même de cinq livres, dont chacun a ses limites précises, son but parfaitement distinct. Le premier nous présente un coup d'œil général sur les idiomes et les races

[1] P. 477.
[2] Préface, p. 1.

d'origine sémitique : car comment séparer ces deux ordres de faits, avec la pensée que la philologie est non-seulement une partie, mais le plus solide fondement de l'histoire, et que le génie d'un peuple, son origine, ses destinées, ses œuvres sont écrits tout entiers dans sa langue? Les trois livres suivants nous expliquent et nous peignent autant de périodes, on pourrait dire tout aussi bien autant de formes différentes du génie et de la parole des enfants de Sem : la période hébraïque, dont le commencement se perd dans la nuit, mais qui fleurit jusqu'au VIe siècle avant l'ère chrétienne; la période araméenne ou chaldéo-syriaque, qui, succédant à la pré cédente, dure jusqu'au VIIe siècle après notre ère ; et la période arabe, qui s'étend depuis le VIIe siècle jusqu'à nos jours. Enfin, dans le cinquième et dernier livre, l'auteur développe, sous le nom de conclusions, un certain nombre d'observations générales, un certain nombre d'inductions philosophiques sur la formation de la parole et les rapports de la parole avec la pensée, sur les ressemblances et les différences des nations, sur la diversité des races et l'unité du genre humain attestées par les formes du langage. Dans ce large cadre, dans ce plan en même temps si simple et si habile, M. Renan a fait entrer, non-seulement sans effort, mais avec une aisance pleine de charme, avec une élégance et une clarté que le sujet semblait exclure, toute une encyclopédie des connaissances les plus variées, mêlées sans cesse aux réflexions les plus originales, aux observations les plus fines, aux recherches les plus curieuses. Il n'a pas été écrit peut-être, en France ou à l'étranger, une page un peu sérieuse sur ces matières ar-

dues, qu'il ne connaisse et ne cite à propos, qu'il ne soumette, au besoin, à une critique approfondie. Ces trésors et ces combats d'érudition, loin d'embarrasser la marche de son œuvre, lui prêtent, au contraire, plus de vivacité et d'intérêt. Mais à ces brillantes qualités vient s'associer plus d'un défaut, qui en est en quelque façon l'ombre inévitable. Au milieu des plus solides et des plus savantes observations, on regrette de rencontrer bien des hypothèses, et même tout un système conçu d'avance, malgré l'aversion que professe l'auteur pour la pure spéculation et les hardiesses, non-seulement de la philosophie, mais de l'histoire. Il ne me reste plus qu'à justifier ce jugement général, en signalant ce qui m'a le plus frappé dans ce remarquable ouvrage.

Rien de plus juste, pour l'expression comme pour la pensée, que la manière dont M. Renan définit et explique, dans son premier livre, les langues sémitiques en général. Ces langues ne connaissent point les révolutions ni les rapides changements qui atteignent presque toutes les autres; à peine s'aperçoit-on qu'elles grandissent et se développent, tant leur formation est rapide et spontanée. Elles ressemblent à une substance métallique qui aurait été coulée d'un seul jet et qui n'aurait rien à attendre des effets du temps : elles sont, dès qu'elles existent, tout ce qu'elles doivent être. Doù vient ce phénomène? De ce que les langues sémitiques n'écrivent que les consonnes, qui sont, en quelque sorte, le corps, la substance, la charpente invariable de la parole humaine, tandis que les voyelles en sont les parties molles, corruptibles et mobiles. La même observation s'applique aux accents, également

absents des idiomes de cette famille. En regard des langues sémitiques, M. Renan nous montre les langues indo-européennes revêtues d'un caractère tout opposé, souples, variables, et en quelque sorte fluides, se modifiant suivant l'organe et suivant l'esprit qui les adopte, changeant à la fois leurs mots et leur syntaxe, ou les défigurant au point de les rendre méconnaissables, accessibles à tous les genres d'altérations et de révolutions, et, à peine formées, inclinant à leur décadence, même quand des chefs-d'œuvre inimitables sembleraient les avoir fixées d'une manière irrévocable. Or, les langues indo-européennes, ce sont celles que nous parlons, celles qu'a parlées l'antiquité classique, celles qui, sorties du sanscrit, et passant par le grec, le latin, les idiomes germaniques, sont arrivées jusqu'à nous à travers mille bouleversements; celles enfin où les voyelles et les accents occupent dans l'écriture le même rang que les consonnes.

D'une part, l'unité et l'immobilité; de l'autre, le mouvement, la variété et la vie, tels sont les traits qui distinguent l'une de l'autre ces deux formes principales de la parole humaine. Une autre différence qu'on remarque entre elles n'est guère que la conséquence de la première. La génération soudaine des langues sémitiques, la production simultanée de tous leurs éléments en démontre le génie profondément synthétique. Ce que Herder dit de l'hébreu peut s'appliquer indistinctement à toutes les langues sémitiques.

« Les Hébreux, dit Herder, semblables aux enfants, veulent tout dire à la fois. Il leur suffit presque d'un mot où il nous en faut cinq ou six. Chez nous, des mo-

nosyllabes non accentués précèdent ou suivent en boîtant l'idée principale; chez les Hébreux ils s'y joignent comme inchoatif ou comme son final, et l'idée principale reste dans le centre, formant avec ses dépendances un seul tout qui se produit dans une parfaite harmonie. » M. Renan observe, en outre, que les langues sémitiques, essentiellement propres à des nations de poëtes et de voyants, ne reconnaissent presque pas de différence entre le présent et l'avenir, entre un avenir certain et une proposition conditionnelle; ils semblent confondre tous les temps dans l'éternité. Pour rendre les idées abstraites, elles n'ont que des images. Les termes leur manquent pour enchaîner les pensées et les déduire les unes des autres; chaque proposition qu'elles expriment formant un tout complet, indivisible, ne se lie à la proposition suivante que par la conjonction *et*, comme dans les versets de la Bible et du Coran. C'est tout le contraire dans les langues de l'Occident, filles du sanscrit. Là, on trouve partout l'analyse, les combinaisons réfléchies, les déductions rigoureuses : autant de mots que de notions distincts, abstraites ou concrètes, que de rapports dans la nature et dans l'esprit; une syntaxe docile à tous les mouvements de l'intelligence, à toutes les règles de la logique et de l'art; de savantes périodes qui déroulent et, pour ainsi dire, étalent la pensée, la présentent sous toutes ses faces, la suivent dans ses ramifications les plus éloignées avec le double attrait de la clarté et de l'abondance.

Sauf l'exagération de quelques détails trop peu importants pour être signalés ici, on peut regarder ce contraste comme parfaitement vrai. Mais M. Renan l'étend

beaucoup plus loin. Fidèle à son principe que la philologie est le plus solide fondement de l'histoire, il passe sans scrupule de l'une à l'autre, et toutes les différences ; ce n'est pas assez dire, la radicale opposition qu'il vient de reconnaître entre les langues sémitiques et les langues indo-européennes, il l'attribue aux deux races qu'elles distinguent. Si M. Renan s'était borné à dire que l'une de ces races est plus propre à la poésie et à l'inspiration religieuse, l'autre à la philosophie et à l'éloquence, il aurait énoncé une opinion très-accréditée, et j'aurais peu d'objections à lui faire, quoiqu'on puisse lui reprocher d'avoir outré l'antithèse en négligeant de tenir compte de la différence des temps, en oubliant que presque toutes les langues, toutes les littératures et tous les peuples se ressemblent à leur berceau. Mais telle n'est pas la pensée de M. Renan. Les nations d'origine sémitique et les nations d'origine arienne, ou, pour parler comme la Bible, les descendants de Sem et ceux de Japhet, forment, selon lui, deux mondes tout à fait différents, impénétrables l'un à l'autre, et dont le second est incomparablement supérieur au premier. « Je suis, dit-il [1], le premier à reconnaître que la race sémitique, comparée à la race indo-européenne, représente réellement une combinaison inférieure de la nature humaine. Elle n'a ni cette hauteur de spiritualisme que l'Inde et la Germanie seules ont connue, ni ce sentiment de la mesure et de la parfaite beauté que la Grèce a légué aux nations néo-latines, ni cette sensibilité délicate et profonde, qui est l'esprit dominant des peuples celtiques. »

[1] P. 4.

Si cette race a connu, dès son origine, le dogme de l'unité de Dieu, et a eu la gloire de l'enseigner aux autres peuples, cela tient à la nature même, à l'aridité de son esprit, incapable de concevoir une riche et poétique mythologie, comme celle de l'Inde et de la Grèce; cela tient aussi à ses instincts de despotisme qui lui représentaient le gouvernement du monde semblable à une monarchie absolue ou à la domination du patriarche au sein de sa famille; cela tient enfin à son amour de l'immobilité et à ce sentiment d'intolérance que les peuples sémitiques, à en croire M. Renan, auraient inculqué avec le monothéisme aux peuples de l'Occident. A ces signes d'infériorité viennent s'en joindre quelques autres d'une nature plus grave. Les peuples sémitiques sont impitoyables dans leurs lois; ils ne reconnaissent d'autre peine que la peine de mort. La polygamie, conséquence de leur vie nomade, maintient parmi eux la rudesse des mœurs et l'isolement des familles. Étrangers au commerce et à l'industrie, ils ne connaissent pas davantage les grandes institutions politiques, les monarchies puissantes, comme celles de l'Égypte et de la Perse. La seule organisation sociale dont ils soient véritablement capables est celle de la tente et de la tribu[1]. Enfin, c'est surtout en morale qu'ils sont en arrière de la race arienne et des peuples occidentaux. « Le Sémite ne connaît guère de devoirs qu'envers lui-même. Poursuivre sa vengeance, revendiquer ce qu'il croit être son droit, est à ses yeux une sorte d'obligation. Au contraire, lui demander de tenir sa parole, de rendre la justice d'une manière désin-

[1] P. 13.

téressée, c'est lui demander une chose impossible[1]. »

Le moindre inconvénient de ces considérations est de se rattacher très-difficilement à l'étude des langues, et de compromettre un des principes les plus chers à M. Renan, celui qui met l'histoire dans la dépendance de la philologie. Un autre défaut qu'on ne manquera pas d'y apercevoir, c'est la confusion des temps et l'abus des généralisations. Comment admettre que la comparaison soit juste entre deux civilisations, dont l'une, comme celle des Hébreux ou des Phéniciens, a été arrêtée violemment trois ou quatre siècles avant l'ère chrétienne, et dont l'autre s'est prolongée quatre ou cinq siècles au delà, comme celle des Grecs et des Romains? Est-ce que le temps et le commerce des peuples, l'expérience de l'histoire, n'ont pas aussi une influence sur le développement des connaissances et des sociétés humaines? D'un autre côté, jetez un coup d'œil sur cette partie innombrable du genre humain qu'on désigne sous le seul nom de race indo-européenne, vous y trouverez des peuples aussi différents les uns des autres par leurs mœurs, par leur génie, leurs institutions, qu'ils le sont tous ensemble des nations sémitiques.

Mais ce qu'il y a de pis, c'est qu'aussitôt que l'on sort de ces généralités nuageuses, aussitôt qu'on distingue les temps et les lieux, l'appréciation de M. Renan paraît fausse en grande partie et souverainement injuste. Il n'est pas vrai d'abord qu'il y ait si peu d'analogie entre l'esprit sémitique et l'esprit indien ou européen. On trouvera dans les poésies védiques, et surtout dans

[1] P. 15.

le Rig-Véda, un grand nombre d'hymnes qui, par le langage et même par la pensée, par l'inspiration comme par la forme extérieure, nous rappellent singulièrement les cantiques des Hébreux. Leurs Proverbes ne sont pas très-éloignés des maximes des Sages de la Grèce. Leur cosmogonie se retrouve dans le Zend-Avesta, dans le Timée de Platon et la Physique d'Anaxagore ; un grand nombre de leurs lois ressemblent à celles de Zoroastre et de Manou ; et quant au culte de la nature ou des divinités mythologiques, dont M. Renan fait le triste privilége de l'Inde et de la Grèce, il a existé aussi chez les Syriens, chez les Arabes avant Mahomet, et il a fallu à Moïse et aux autres prophètes d'incroyables efforts d'énergie pour l'empêcher de prévaloir, chez le peuple juif, sur le culte du vrai Dieu. Il n'est pas vrai que les nations sémitiques soient toujours restées étrangères au commerce, à l'industrie, à l'art de fonder et de gouverner les États. Les Phéniciens, dont la langue est identique à l'hébreu, étaient, selon M. Renan, une nation sémitique, et personne ne leur reprochera d'avoir ignoré le commerce et la navigation. Les Arabes sont une nation sémitique, et ce sont eux qui, pendant le moyen âge, ont enseigné à l'Europe les mathématiques, la médecine, l'alchimie, c'est-à-dire la chimie du temps, la philosophie, et, quoi qu'en dise M. Renan, une philosophie originale. Ce sont eux qui ont construit l'Alhambra, eux qui ont fondé le brillant empire des kalifes. Les Carthaginois, qui étaient une colonie phénicienne, n'ont-ils pas tenu en échec, pendant un siècle et demi, la puissance romaine, et leur gouvernement, au dire d'Aristote, n'était-il point le même que celui de Sparte? Si nous pas-

sons de l'organisation de l'État à celle de la famille, nous trouverons sans doute chez les nations sémitiques l'institution hideuse de la polygamie; mais la polygamie a existé et existe encore dans l'Inde, dans la Perse, c'est-à-dire dans les contrées occupées par la race arienne, où elle se complique du régime odieux des castes. Je ne sais où M. Renan a rencontré « cette sensibilité délicate et profonde, qui est le trait dominant des peuples celtiques; » je me souviens seulement que les prêtres gaulois faisaient mourir par le feu, dans des mannequins d'osier, des milliers de victimes humaines, bien des siècles après qu'une plume sémitique eut raconté l'histoire de Joseph vendu par ses frères, et qu'une autre eut écrit le chant mélancolique *Super flumina Babylonis.* Est-il vrai que les nations sémitiques, ou pour mieux dire, les Hébreux, n'aient conçu l'idée d'un seul Dieu qu'en transportant dans le ciel le pouvoir absolu dont ils avaient le spectacle et l'habitude sur la terre? M. Renan, à qui la Bible est si familière, et qui la lit dans le texte original, aurait dû se rappeler que le Dieu des livres saints n'est pas seulement le maître, mais qu'il est aussi, qu'il est surtout le père du genre humain; il ne suffit pas de le craindre, il faut l'aimer de tout son cœur, de toute son âme, de toutes ses forces.

Puisque nous parlons de l'amour de Dieu, rappelons tout de suite que nulle part l'amour des hommes n'est prescrit avec autant de force que dans ces livres sublimes. « Aime ton prochain comme toi-même, » tel est le principe qui résume toute la législation de Moïse. C'est lui aussi qui le premier a enseigné aux hommes qu'ils étaient tous frères et qu'il faut aimer l'étranger comme

son concitoyen. Mais cette morale si généreuse et si pure n'a-t-elle pas été étouffée par l'intolérance religieuse dont l'Orient sémitique aurait donné l'exemple aux peuples modernes? En fait d'intolérance, je crains qu'aucune croyance, qu'aucune nation n'ait rien à envier aux autres. L'homme est si plein d'orgueil, qu'il ne souffre pas la contradiction de ses semblables, et, toujours prêt à identifier ses opinions avec la gloire de Dieu et le salut de la société, il n'y a pas de crime qui lui coûte pour les défendre. Ainsi, pour nous renfermer dans l'histoire de l'antiquité, qu'on se rappelle les imprécations horribles prononcées par les lois de Manou contre les races qu'elles qualifient d'impures et qui ne sont qu'infidèles. Qu'on se rappelle le boudhisme étouffé dans le sang par les sectateurs de Brahma, et au sein d'une civilisation plus brillante et plus douce, Socrate, condamné à mort par les Athéniens, les Juifs persécutés par Antiochus Épiphane, les chrétiens jetés aux bêtes par les Romains, et illuminant de leurs corps embrasés les fêtes de Néron. Serait-il vrai, cependant, que le spiritualisme aurait atteint dans l'Inde et dans la *Germanie* une hauteur que les nations sémitiques n'ont jamais connue? Je ne m'arrêterai pas à la Germanie, ne sachant pas si M. Renan a voulu parler des compagnons d'Arminius et des peuples barbares peints par Tacite, ou de l'Allemagne protestante, attachée avec passion à la lecture de la Bible, ou de l'Allemagne philosophique enivrée par les doctrines de Schelling et de Hégel. Mais quant à l'Inde, on connaît assez aujourd'hui ses principaux monuments philosophiques et religieux pour être assuré qu'elle ne s'est jamais élevée au-dessus du panthéisme, c'est-à-dire d'un

système qui confond Dieu avec le monde, l'homme avec la nature, l'esprit avec la matière. Le spiritualisme est précisément le contraire : il sépare ces deux ordres d'existence avec autant de soin que le panthéisme en met à les confondre, et il nous apparaît pour la première fois dans les livres hébreux avec le dogme de la création, celui de la Providence, celui de l'immortalité de l'âme, professés explicitement plusieurs siècles avant la naissance du christianisme, par les pharisiens et les esséniens, les deux sectes les plus populaires de la Palestine.

Si étrange que cela paraisse chez un érudit, chez un orientaliste déjà si vieux de science, quoique bien jeune encore par les années, M. Renan nourrit dans son cœur un culte passionné pour les arts, pour la poésie profane, pour la vie élégante et animée dont la Grèce, fille de l'Inde, a donné l'exemple à l'Occident. Voilà ce qui le rend si partial pour les peuples issus de la même origine, et ce qui lui fait placer les nations sémitiques infiniment au-dessous des nations ariennes. A cette prédilection particulière d'une nature artistique et un peu païenne, dans son idolâtrie pour les splendeurs de la forme, vient se joindre, chez M. Renan, un système général qui domine tout son livre, et qui, évidemment conçu *à priori*, gêne plus qu'il ne guide ses savantes investigations. Ce système est celui des races, déjà si funeste à l'histoire, et qui ne le serait pas moins, si on le laissait passer sans contradiction, à l'étude des langues et des œuvres de l'esprit.

Selon M. Renan, l'humanité est partagée en plusieurs races, non-seulement différentes, mais profondément inégales, et qui le seront toujours, parce que le cercle

de leurs destinées est tracé irrévocablement par la nature de leurs facultés et de leurs organisations distinctives. Au-dessus, bien au-dessus de toutes les autres, est la race indo-européenne, essentiellement propre à la philosophie, aux sciences, à toutes les formes de la poésie et de l'art, à l'industrie, au commerce, à la politique, à la guerre, à l'usage de la liberté, aux jouissances les plus raffinées de la vie sociale, aux efforts les plus difficiles et les plus généreux de l'activité humaine. Après elle vient la race sémitique, dont les facultés semblent se borner au culte d'un seul Dieu, au sentiment de l'égalité des hommes devant la puissance suprême, à cet enthousiasme religieux qui fait les prophètes et les poëtes lyriques, à la vie patriarcale et nomade, si fidèlement observée encore aujourd'hui par les Arabes du désert. « La vie du Bédouin, dit M. Renan[1], est, par excellence, la vie du Sémite. » Enfin, au dernier rang, quoique très-supérieures encore à d'autres variétés de notre espèce, premières ébauches de l'homme, types grossiers, à demi enfoncés dans la nature animale, qu'a détruits et effacés le vent de la civilisation, nous rencontrons les races mongolique, couschite et chamite, qui n'ont qu'un faible sentiment de l'art, de la poésie et de la religion, mais qui, en revanche, comme le prouvent les vieux empires de l'Égypte et de la Chine, ont une rare aptitude pour les connaissances pratiques, pour les arts utiles, et les travaux matériels commandés par l'amour des richesses et le désir du bien-être[2].

[1] Liv. Ier, ch. 2, p. 53-55.
[2] Liv. IV, ch. 1, p. 288.

Le génie, les aptitudes particulières de chacune de ces races principales, ce qu'elle peut et ce qu'elle ne peut pas, se manifeste dans sa langue et par suite dans ses œuvres intellectuelles, dans ses monuments littéraires, philosophiques et religieux. En sorte que, si l'on nous désigne la race, nous serons parfaitement en état de caractériser la langue et les œuvres; et il nous suffit d'avoir sous les yeux, non pas une œuvre tout entière, non pas un monument complet, mais un fragment, un texte mutilé, quelques mots d'une langue que nous déchiffrons à peine, un nom propre même, pour que nous puissions nommer la race à laquelle appartient ce vestige. C'est ainsi que les noms d'Arfkasad, d'Ourkasdim donnés par la Bible à certaines parties de l'Assyrie, démontrent à M. Renan que ces contrées étaient habitées à l'époque où il en est question dans le livre saint, par des peuples d'origine indo-européenne. Les noms de rois mentionnés dans le quatorzième chapitre de la Genèse, et légèrement modifiés suivant les besoins de sa cause, fournissent à M. Renan la preuve qu'au temps du patriarche Abraham, c'est-à-dire deux mille ans avant l'ère chrétienne, la même race exerçait sa domination jusque dans le cœur de la Palestine [1]. Tout ce qui, dans les traditions, les dogmes, les écrits et même les actions attribués à un peuple, ne lui paraît pas d'accord avec le type qu'il s'en est formé, il le supprime comme apocryphe, le stigmatise comme une décadence, ou le restitue comme un plagiat à ses véritables auteurs.

Je suis heureux que M. Renan me fournisse l'occasion

[1] Liv. v, ch. 2, p. 473-475.

de dire toute ma pensée sur cette théorie des races qui tient une si grande place dans quelques écrits historiques de notre temps. La théorie des races, telle qu'elle est professée dans ces ouvrages, ce n'est pas seulement le fatalisme, c'est le fatalisme de la matière, le fatalisme du sang, celui qui rend l'homme esclave de l'organisation, qui subordonne la volonté à l'instinct, les facultés de l'esprit à la couleur et aux formes du visage, qui ressuscite, dans la civilisation la plus avancée, les animosités et les antipathies de la vie sauvage, qui change en séparations éternelles des divisions sans importance, des marques d'une diversité tout extérieure, et voudrait appliquer à l'humanité entière l'odieux régime des castes. Chacun en peut voir les effets. Celui-ci se croit issu des Gaulois; aussitôt la race gauloise devient la première du monde; toutes les conquêtes de la raison, de la religion, de la civilisation, sont ses conquêtes; malgré les fêtes de cannibales qu'elle offrait à ses divinités hideuses, elle a été le missionnaire du spiritualisme et de la liberté, tandis que le mal dont nous souffrons encore est l'œuvre de ses ennemis et de ses rivaux les Germains, les Francs, les Romains, natures grossières et violentes, contre lesquelles il faut lutter sans fin. Celui-ci, au contraire, d'origine germanique, ne voit rien de méprisable comme les autres peuples, rien d'héroïque, de généreux, comme le sang d'où il est sorti : Vivent les Teutons! L'empire de l'intelligence et celui de la force leur appartiennent tous deux. Le reste du monde a été fait pour les imiter et les servir. Les fruits de la raison et du temps, le laborieux triomphe du droit sur la force, de la civilisation sur la barbarie, chimères

que tout cela ! Il n'y a que la victoire tardive, mais sûre, de la race d'élite sur les races inférieures. Je suis loin de nier l'influence de l'organisation et des climats sur la direction spontanée des facultés humaines ; mais il y a loin de ce fait à un pouvoir irrésistible, capable d'anéantir la liberté et de détruire l'unité du genre humain. Ce n'est pas seulement la conscience qui proteste contre cette malheureuse idée, c'est l'histoire elle-même, et surtout celle des peuples qu'a étudiés M. Renan.

Par exemple, qu'on examine sans prévention les institutions de Moïse, on les trouvera en opposition complète avec le caractère, les penchants, les aptitudes naturelles du peuple auquel elles s'adressent. Moïse a voulu faire et a fait réellement pendant plusieurs siècles une nation agricole d'une race éminemment propre à l'industrie et au commerce, comme le prouve sa manière de vivre au sein des autres peuples depuis dix-huit cents ans. Les Israélites avaient un penchant irrésistible pour l'idolâtrie ou la mythologie, dans laquelle ils tombent à chaque instant, à laquelle ne peuvent les arracher ni les prières, ni les menaces de leurs prophètes, et qui leur enlève à la fois dix tribus après la mort de Salomon ; et cependant, ils deviennent avec le temps les gardiens du monothéisme le plus austère. Comme le démontre la part qu'ils ont prise et qu'ils prennent encore de plus en plus grande à la civilisation de l'Occident, ils ont reçu de la nature toutes les facultés que réclament les lettres, les sciences, la philosophie, les beaux-arts ; tandis que leur législateur n'avait laissé à leur esprit d'autre aliment que la poésie sacrée et l'inspiration religieuse. Nul peuple n'est plus facilement séduit par les

coutumes étrangères, ni plus prompt à s'assimiler les mœurs, les idées, les préjugés des diverses contrées qu'il a habitées et qu'il habite encore, Français en France, Italien en Italie, Allemand à Berlin ou à Vienne, Anglais à Londres, et les lois du Pentateuque lui ont imprimé un cachet d'individualité indestructible où un fanatisme stupide voit le sceau de la réprobation divine. On peut faire la même observation sur le peuple arabe. Du sein de la mythologie la plus sensuelle et la plus variée, il a été conduit, par l'ascendant d'un homme supérieur, au dogme de l'unité de Dieu et à un culte dépourvu de toute représentation extérieure. Divisé entre une multitude de tribus hostiles, toujours en guerre les unes avec les autres, il a été amené par l'unité religieuse à l'unité politique; il est devenu, au moins pour un temps assez long, une des premières nations de la terre, non moins grande par les armes que par les lettres, la philosophie et les arts. En reprochant à ces deux peuples ou aux souverains, aux grands hommes qui les ont ainsi modifiés, d'avoir failli à leurs destinées, M. Renan ne se fait-il pas lui-même le défenseur de la liberté humaine contre la fatalité des races?

Mais, alors même qu'on admettrait dans toute sa rigueur ce dernier système, la méthode qu'en tire M. Renan pour l'histoire des langues et la philosophie de l'histoire resterait toujours inacceptable. Car, comment connaissons-nous le caractère et le génie d'une race qui a cessé d'exister, ou que les circonstances extérieures, telles que la misère, l'exil, la domination étrangère, ont complétement dénaturée? C'est par les monuments qu'elle a laissés, par les actions et les œuvres qu'elles a pro-

duites, qui seules nous ont porté son nom. Il est donc bien difficile, pour ne pas dire impossible, de nous en former un type arrêté d'avance et qui nous permette de dire, en bravant les témoignages les plus authentiques, ou même en l'absence de tout témoignage : Ceci est à elle, ceci n'en est pas; tel fait, telle institution, telle production de l'esprit, nous la montre dans son originalité et son indépendance; telle autre, dans son abaissement. Il faut rendre à M. Renan cette justice, qu'il résiste quelquefois avec beaucoup de tact et d'esprit à cette pente dangereuse sur laquelle il s'est placé lui-même, et où l'ont attiré les nuageuses hypothèses de la science germanique; mais il la suit encore trop souvent. J'en ai déjà cité quelques preuves à propos des noms propres; en voici quelques autres. L'auteur de la Genèse nous apprend[1] qu'Assur était fils de Sem, c'est-à-dire que les Assyriens, les premiers habitants de l'Assyrie, étaient d'origine sémitique. M. Renan[2] leur attribue une origine couschite; il les fait descendre de la même race à laquelle appartenaient les Égyptiens, parce que l'idée qu'il s'est faite d'avance des peuples issus de cette souche, « peuples matérialistes et constructeurs, » est seule capable de lui rendre compte de ces édifices gigantesques élevés sur les bords du Tigre et de l'Euphrate. Un peu plus loin il change d'opinion en faveur de la race arienne. « La puissante faculté de conquête et de centralisation, dit-il[3], qui semble avoir été

[1] Ch. 10, v. 22.
[2] Liv. I, ch. 2, p. 53.
[3] *Ubi supra*, p. 63.

le privilége de l'Assyrie, est précisément ce qui manque le plus à la race sémitique. S'il est, au contraire, un don qui semble appartenir à la race indo-européenne, c'est celui-là. La race tartare n'a couru le monde que pour détruire : la Chine et l'Égypte n'ont su que durer et s'entourer d'un mur; les races sémitiques n'ont connu que le prosélytisme religieux ; la race indo-européenne seule a été conquérante à la grande manière, à la manière de Cyrus, d'Alexandre, des Romains, de Charlemagne. » Rencontrant devant lui, dans une autre partie de son livre[1], l'esprit entreprenant et positif, le génie commercial et navigateur des Phéniciens, peuple à qui il attribue très-faussement, selon moi, une origine sémitique, M. Renan, plutôt que de renoncer à son système, aime mieux renvoyer la solution de cette contradiction aux prochaines découvertes de la science. Je pourrais multiplier les exemples; car on comprend que, avec une telle méthode, l'hypothèse, l'abus de l'abstraction et les opinions absolues sont difficiles à éviter; mais ce n'est là qu'une partie accessoire et pour ainsi dire parasite du livre de M. Renan ; pour se faire une idée exacte de la richesse de son érudition et de la valeur de son intelligence, il faut entrer avec lui dans le cœur de son sujet, il faut le suivre dans la philosophie et dans l'histoire des langues.

[1] Liv. XXI, ch. 2, p. 174.

II

La philosophie des langues n'est pas un système construit de toutes pièces, comme celui de Bonald ou de Condillac, afin d'expliquer, soit en l'honneur de la révélation, soit au profit du sensualisme, l'origine et le mécanisme de la parole. Elle n'est pas non plus la grammaire générale, c'est-à-dire la connaissance des règles communes, des conditions indispensables du discours, dans quelque langue qu'il soit formé. Elle repose sur une étude analytique et comparée des langues qui existent réellement, et nous apprend, non quels devraient être, mais quels sont les procédés de l'esprit humain dans la formation du langage, et les rapports du langage soit avec l'intelligence, soit avec l'organisme, soit avec les impressions qu'excite en nous la nature extérieure. A ce titre, elle devait occuper et occupe en effet une place considérable dans le livre de M. Renan, tout en se mêlant aux faits qui la justifient, et qu'à son tour elle nous aide à expliquer.

Le premier résultat de cet ordre qui mérite d'être signalé dans l'*Histoire générale des langues sémitiques*, c'est la manière dont l'auteur établit la formation simultanée de ces langues et la spontanéité en même temps que la variété des opérations de l'esprit humain qui leur ont donné naissance. Voulant arriver, par quelque moyen que ce fût, à l'unité, ce rêve de tous les systèmes, les anciens philologues avaient supposé que, de toutes ces langues également originales, quoique semblables par leur

génie et même par la racine de leurs mots, il y en avait une dont toutes les autres étaient sorties comme les anneaux d'une même chaîne. Mais les langues sémitiques, comme le dit si bien M. Renan, étant sœurs et non filles les unes des autres, cette hypothèse, si hautement démentie par les faits, ne tarda pas à être abandonnée et remplacée par une autre. On imagina une langue primitive, mais actuellement évanouie, qui aurait servi de type à celles que nous connaissons, ou que les monuments et l'usage nous ont conservées. Ce système, qui tend à nous représenter toutes les langues comme formées à leur origine de monosyllabes imités de la nature par onomatopée, est celui qui règne encore aujourd'hui en Allemagne, quoique l'Allemagne, comme M. Renan a oublié de le dire, l'ait emprunté à la France ; car il est exactement le même que de Brosses a développé avec tant de force et d'érudition dans son *Traité de la formation mécanique des langues*. Quoi qu'il en soit, M. Renan ne le trouve pas mieux fondé que le précédent, surtout quand on l'applique au même usage, quand on l'emploie pour expliquer l'origine des langues sémitiques. Sans s'arrêter à ce qu'il y a d'imaginaire dans cette langue originelle dont il ne subsiste plus aucun vestige, il montre quelle serait la difficulté de passer d'un tel langage à un autre plus composé, ou, pour parler exactement, tout différent, non-seulement par la composition des mots, formés de plusieurs syllabes au lieu d'une seule, mais aussi par les formes grammaticales, d'abord toutes confondues en une seule, le nom ou le verbe, et maintenant très-distinctes les unes des autres.

Évidemment cette révolution, si elle avait eu lieu réel-

lement, serait l'œuvre de la réflexion, accomplie ou tout au moins acceptée par le consentement commun. Or, nous n'avons pas d'exemple d'un tel phénomène. La seule langue monosyllabique qui nous soit connue, celle de la Chine, n'est jamais sortie de cet état. Dans toutes les autres, nous voyons la réflexion intervenir pour composer des mots nouveaux sur le modèle des anciens, et avec leurs propres éléments, mais non pour leur imposer un changement radical. « La raison réfléchie, dit M. Renan [1], a bien peu de part dans la création et dans le développement des langues. Il n'y a pour elles ni conciles ni assemblées délibérantes; on ne les réforme pas comme une constitution vicieuse. Les idiomes les plus beaux, les plus riches, les plus profonds, sont sortis avec toutes leurs proportions d'une élaboration silencieuse et qui s'ignorait elle-même. Au contraire, les langues maniées, tourmentées, faites de main d'homme, portent l'empreinte ineffaçable de cette origine dans leur manque de flexibilité, leur construction pénible, leur défaut d'harmonie. L'homme primitif put, dans ses premières années, construire sans travail l'édifice du langage; car les mots *facile* et *difficile* n'ont pas de sens, appliqués au spontané. Mais à la réflexion tout devient impossible, le génie suffit à peine aujourd'hui pour analyser ce que l'esprit de l'enfant créa de toutes pièces et sans y songer. »

Je partage entièrement sur ce point l'opinion de M. Renan, non-seulement parce qu'elle sort des faits, mais parce qu'elle est la plus conforme à la dignité de notre

[1] Liv. I, ch. 3, p. 88.

nature et à sa mystérieuse grandeur. Elle seule, en effet, nous montre l'homme dans l'unité de ses facultés, créé tout à la fois avec la parole et la pensée, c'est-à-dire parlant aussi naturellement qu'il pense, et de même qu'il trouve les intonations, les gestes qui répondent le mieux à ses passions, trouvant aussi les mots qui répondent à ses idées. Mais cette merveilleuse puissance est elle-même un fait qui a besoin d'explication. M. Renan nous en donne la raison dans les lignes suivantes, qui méritent également d'être citées : « Loin de débuter par le simple ou l'analytique, l'esprit humain débute en réalité par le complexe et l'obscur; son premier acte renferme en germe tous les éléments de la conscience la plus développée; tout y est entassé et sans distinction. L'analyse trace ensuite des degrés dans cette évolution spontanée; mais ce serait une grave erreur de croire que le dernier degré auquel nous arrivons par l'analyse est le premier dans l'ordre généalogique des faits[1]. » Comment en serait-il autrement, puisque l'homme est un être indivisible, puisque toutes ses facultés existent à la fois, et que leur activité c'est notre vie?

Mais de même qu'il y a plusieurs langues à l'usage de chaque race, et par conséquent de l'humanité, il existe toujours plusieurs dialectes dans une seule langue. D'où vient ce phénomène, et quelle est la cause qui le fait disparaître? ou, pour parler plus exactement, qui l'empêche d'être un obstacle à l'unité? Ces deux questions sont trop étroitement liées à la précédente pour que M. Renan ait pu les négliger. Il expli-

[1] *Ubi supra*, p. 90.

que la diversité des dialectes exactement de la même manière que la diversité des langues. Les dialectes ont paru d'abord, et beaucoup plus nombreux qu'ils ne le sont aujourd'hui ; la langue proprement dite s'est formée ensuite de ce qu'ils possèdent en commun de plus essentiel et de plus nécessaire. Prenons pour exemple notre propre langue : il est certain que les divers patois dont quelques-uns se parlent encore, le provençal, le languedocien, le limousin, et, pour m'en tenir à deux types principaux qui eux-mêmes sont des idiomes déjà tout formés et illustrés par une riche littérature, la langue d'oc et la langue d'oïl, ont précédé de plusieurs siècles celle de Corneille, de Molière, de Racine, de madame de Sévigné. Il en est de même pour l'italien, le grec et les langues de l'Orient. Les dialectes semblent se multiplier d'autant plus qu'on approche davantage du berceau du genre humain. La raison en est que les dialectes sont plus complexes que les langues, et, comme on l'a déjà remarqué, ce caractère est celui qui s'accorde le mieux avec les opérations spontanées de notre esprit, avec la vie considérée dans toute la variété et la liberté de ses mouvements. C'est cela même qui fait la grâce, l'originalité, la richesse des dialectes, et, en général, des langues véritablement primitives.

On comprend déjà comment plusieurs dialectes viennent se fondre dans une seule langue, devant laquelle ils sont condamnés à s'évanouir, ou, ce qui arrive plus souvent, à se renfermer dans une existence en quelque sorte clandestine, et de plus en plus restreinte. Les dialectes, pour me servir d'une comparaison de M. Renan, sont une végétation spontanée qui pousse au hasard ses ra-

meaux luxuriants. Une langue, c'est l'arbre émondé par la culture, fixé irrévocablement à sa place et dépouillé de ses branches superflues. La réflexion intervient donc, après un temps plus ou moins long, dans la formation des langues, mais pour retrancher, éliminer ce qu'il y a de trop ou de trop particulier, pour arrêter ce qui est général et durable, non pour ajouter et pour créer. Cette loi, que je crois parfaitement vraie, et que M. Renan démontre d'une manière très-savante par quelques exemples empruntés aux langues sémitiques, reçoit une nouvelle confirmation de ce fait, que plus une nation avance dans l'unité de la langue, plus s'efface en elle l'originalité des esprits, des caractères, et, par conséquent, du style. A y regarder de près, chacun des grands écrivains du XVII[e] siècle, Corneille, Pascal, Bossuet, Molière, La Fontaine, s'est créé sa langue et composé son dialecte à part, marqué à l'empreinte de sa forte individualité, et pour lequel il puisait dans le vieux fonds des dialectes antérieurs ce qui s'ajustait le mieux avec lui-même. Mais nous, après avoir écarté de ces œuvres originales précisément ce qui en fait l'originalité, après en avoir tiré ce qui leur est commun pour composer ce que nous appelons la langue classique de notre pays, nous ne sommes plus, en nous servant de cette langue plus morte que vive, que des ombres sans couleur et sans vie ; nous portons tous le même habit, sous lequel nous dissimulons avec soin notre identité ; et quand par hasard nous voulons être quelqu'un, ce n'est pas nous-même, mais un personnage de fantaisie, ou un auteur réel que nous imitons jusqu'à le copier. C'est encore bien pis quand, franchissant les bornes d'une contrée déterminée, nous

considérons les effets de cette éducation polyglotte si prisée aujourd'hui, qui permet à un homme de parler avec une égale facilité plusieurs langues. Le discours, sous cette pernicieuse influence, ne conserve plus aucun vestige non-seulement du caractère individuel ou national, mais de la personne, et je dirais volontiers de la parole humaine. Il reste une langue pareille à celle des chiffres, une sorte d'algèbre à l'usage du touriste ou du commis voyageur.

Puisque les langues, malgré leur diversité, ont cependant des rapports communs; puisque toutes celles qui appartiennent à une même race répondent aussi à un même type et forment ce qu'on appelle une famille, il importe de savoir en quoi consiste précisément cette parenté ou cette unité originelle, et à quels signes on la peut reconnaître. Qu'est-ce qui nous dit que deux langues sont sœurs, qu'elles dérivent l'une de l'autre, ou qu'elles sont d'origines différentes? On comprend de quelle importance est cette question, non-seulement pour la philologie, mais pour l'histoire et pour la théologie elle-même, puisqu'elle nous met sur la voie de constater par des faits l'unité matérielle du genre humain. Les savantes et judicieuses observations que M. Renan présente sur ce sujet appartiennent encore à la philosophie des langues et ne peuvent se séparer de celles que nous venons de recueillir.

Autrefois, pour reconnaître la parenté de deux ou plusieurs langues, on ne se servait que d'un seul moyen : la ressemblance des mots ou l'étymologie. M. Renan n'a pas de peine à montrer combien ce signe est trompeur, même quand on l'interroge avec une apparente

discrétion[1]. Les mots, réduits rigoureusement à leurs racines, nous représentent en quelque sorte les matériaux bruts dont les langues sont composées. Les grammaires nous en donnent la forme architecturale ou l'organisation intime, si, usant d'une comparaison plus juste, on assimile les langues à des êtres vivants.

La ressemblance des mots, d'ailleurs très-difficile à constater au milieu des appositions, des désinences, des transpositions et modifications de toute espèce qui rendent les racines presque méconnaissables, la ressemblance des mots peut être due au hasard ou à l'influence universelle de l'onomatopée. Au contraire, deux langues qui se ressemblent par leur grammaire appartiennent évidemment à la même famille; car s'il y a des règles, des constructions, des formes de langage qui découlent de la nature même de l'esprit humain et qu'on trouve également dans toutes les langues, il y en a aussi, et c'est le plus grand nombre, qui ne peuvent s'expliquer que par des causes particulières, par une organisation déterminée, et dont la rencontre atteste certainement une communauté d'origine. Au reste, les termes dans lesquels M. Renan défend cette opinion sont pleins de mesure et de sagesse, et je souhaiterais qu'il eût partout fait preuve de la même réserve. Quoique discréditée par des abus sans nombre, l'étymologie ne lui paraît pas une étude sans valeur, pourvu qu'elle soit conduite avec méthode et appliquée à des langues d'une même famille; mais il demande qu'elle soit estimée beaucoup moins que la grammaire. « Dans l'œuvre du clas-

[1] Liv. v, ch. 2, p. 431 et suivantes.

sement des langues, les considérations grammaticales, dit-il, sont bien plus importantes que les considérations lexicographiques. On citerait beaucoup de langues qui ont enrichi ou renouvelé leur vocabulaire, mais bien peu qui aient corrigé leur grammaire. Le syriaque a pu combler les lacunes de son dictionnaire en y entassant des mots grecs, jamais suppléer par un temps nouveau à l'imperfection de son système de conjugaison ; le turc a pu charger son dictionnaire de mots arabes et persans, jamais modifier sa grammaire tartare. Le français a pu, au XVIIe siècle, s'enrichir d'une foule de mots empruntés artificiellement aux langues anciennes, et tous les efforts des poëtes et des rhéteurs de ce temps n'ont pu lui donner le simple procédé de la composition des mots ; si bien que, pour faire des mots composés, nous sommes obligés, comme Ronsard, de parler grec et latin[1]. » C'est mettre la force au service de la modération et donner à un principe, au fond tout rationnel, l'autorité irrésistible d'un fait.

M. Renan, comme il est facile de le supposer, rencontre sur son chemin plus d'un contradicteur qu'il est obligé de combattre. Esprit essentiellement critique, et ami de la discussion autant qu'il y est habile, il nous inspirerait le même intérêt sur ce nouveau terrain que dans la carrière que nous venons de parcourir. Il ferait passer sous nos yeux, il nous aiderait à apprécier, selon leur juste valeur les principaux systèmes qui se disputent aujourd'hui le gouvernement de la philologie, et, en choisissant pour champ de bataille l'Allemagne, semblent

[1] Liv. v, ch. 2, p. 431-432.

y avoir remplacé les systèmes métaphysiques. Mais, obligé de me borner, j'aime mieux suivre M. Renan dans le cercle de ses propres idées. Après m'être arrêté longtemps, trop longtemps peut-être, sur la partie spéculative de son œuvre, celle qui renferme ses idées générales sur l'humanité et sur le langage, j'en vais faire connaître maintenant la partie historique et savante : je veux parler de l'histoire même des langues sémitiques.

Après avoir nettement distingué l'une de l'autre, par rapport à l'espace comme par rapport au temps, les trois grandes périodes que cette histoire embrasse, et que j'ai déjà indiquées plus haut, l'auteur commence par la période hébraïque, parce que l'hébreu est, en effet, de toutes les langues sémitiques, celle qui est arrivée la première à son complet développement, celle qui possédait déjà des monuments splendides, une histoire semblable à une épopée, des chants d'une sublimité incomparable, des dogmes, une législation, des leçons de sagesse admirées encore aujourd'hui de toute la terre, pendant que les autres en étaient encore au bégaiement de l'enfance. L'hébreu est d'ailleurs le type le plus pur des idiomes de la famille. Mais il passe généralement pour être la langue particulière du peuple de Dieu, et, au moment où les Israélites prirent possession de la Palestine, ils y trouvèrent un grand nombre d'autres peuples qui eux-mêmes s'étaient substitués à des possesseurs plus anciens. A quelles races appartenaient toutes ces nations, et quelles langues parlaient-elles, puisque chacune devait avoir la sienne ? Telles sont les deux questions que M. Renan se propose d'abord, et qu'il ne pouvait guère éviter sans mutiler son sujet. Je n'ai rien à objecter contre la ma-

nière dont il range ces populations par couches successives, comme les géologues font des espèces antédiluviennes. Au premier rang, c'est-à-dire dans les profondeurs les plus reculées de l'antiquité, il nous montre cette forte race des enfants d'Anak et de Rapha, autrement appelés les Néphilim, les Emim, les Zamzoumim, qui, par leur haute taille et leurs villes cyclopéennes, avaient fait longtemps la terreur de leurs voisins. Après eux, mais sans les déposséder entièrement, viennent les Chananéens, composés eux-mêmes de différentes tribus ou peuplades, et mêlés à la souche arabe des Amalécites. Enfin nous voyons arriver, sortant par colonies successives de la Chaldée, les peuplades sémitiques des Ammonites, des Moabites, des Edomites, des Madianites, qui toutes sont déjà établies au sud-est et au midi de la Palestine, quand leurs frères, les Israélites, traversent le Jourdain sous la conduite de Josué[1]. Quant aux Philistins, objet de tant d'hypothèses contradictoires, occasion d'une incroyable dépense d'érudition parmi les savants d'outre-Rhin, M. Renan, tout en les regardant comme un peuple indo-européen, ne se prononce ni sur leur origine ni sur l'époque de leur immigration dans la Terre sainte.

Mais, tout en admettant cette classification chronologique, je ne comprends pas pourquoi M. Renan se représente les enfants d'Anak, ces premiers devanciers du peuple hébreu, comme une race titanienne créée en dehors des proportions comme des véritables facultés de notre espèce, et qui dut subsister peu de temps, puisqu'on

[1] Liv. II, ch. 1, p. 99 et suiv.

ne la voit pas comprise au 10e chapitre de la Genèse, parmi les autres branches de la famille humaine. La partie historique de l'Ancien Testament ne justifie guère cette supposition. Elle nous montre les Anakim comme un peuple terrible, il est vrai, par sa force et sa haute stature, mais comme un peuple civilisé, qui vivait dans des villes « grandes et fortifiées jusqu'au ciel[1]. » Ils occupaient encore une grande partie de la Palestine à l'époque où Moïse faisait explorer ce pays avant d'y entrer. « Tout le peuple que nous y avons vu, disent les éclaireurs hébreux, est composé d'hommes de haute taille[2]. » Ils mentionnent séparément les enfants d'Anak, devant qui ils se faisaient l'effet de sauterelles. Et cependant ces prétendus géants, déjà domptés par les Chananéens, sont détruits avec la plus grande facilité par Josué[3], à l'exception de quelques-uns, dont nous voyons la postérité encore debout sous le règne de David[4]. Qu'importe, après cela, qu'ils ne soient pas cités au 10e chapitre de la Genèse, s'ils le sont en mille autres endroits et dans la Genèse même[5], et si nous pouvons suivre leurs traces jusque sous le second roi d'Israël ? M. Renan aurait dû se souvenir qu'une des cinq peuplades chananéennes établies dans la Palestine, celle des Amorites ou des Amoréens, nous est représentée, bien plus tard, avec les mêmes proportions. « Et moi, dit le prophète Amos[6],

[1] Deutéronome, ch. 19, v. 1-2.
[2] Nombres, ch. 8, v. 32 et 33.
[3] Josué, ch. 11, v. 22.
[4] 2e livre de Samuel, ch. 21, v. 16.
[5] Ch. 6.
[6] Ch. 2, v. 9.

je détruis devant eux l'Amoréèn, aussi haut par sa taille que les cèdres, et aussi fort que les chênes. » Faut-il en conclure que les Chananéens, qui ne sont pas autre chose que les Phéniciens, formaient aussi une race de Titans plus voisine de la bête que de l'homme?

Des races qui habitèrent primitivement la Palestine, passons aux langues dont ce pays fut également le berceau. M. Renan démontre très-bien que l'hébreu était également en usage chez les descendants de Tharé qui passèrent l'Euphrate, chez toutes les peuplades qui formèrent primitivement la race hébraïque[1], et chez les Chananéens ou Phéniciens. Ce n'est pourtant pas une raison de faire de ces derniers une nation sémitique, au mépris de la Genèse, qui les désigne expressément comme les descendants de Cham. Pourquoi donc les Chananéens n'auraient-ils pas appris l'usage de l'hébreu des nations établies avant eux dans la Terre sainte? Pourquoi ces nations, d'une civilisation déjà avancée, qui construisaient de si grandes villes et de si puissantes forteresses, qui savaient tirer de la terre de si magnifiques fruits, ne passeraient-elles pas plutôt pour des enfants de Sem? D'ailleurs, M. Renan ne parle pas de tous les peuples qui ont précédé les Chananéens sur la terre promise. Outre ceux qu'il a nommés, il y avait les Awéens, les Kenizites, les Kadmonites et les Kénites, dont les derniers subsistèrent longtemps parmi les enfants d'Israël. Pour repousser ouvertement, dans une question de cette nature, le témoignage de la Bible, il faudrait avoir pour soi l'évidence, et cette qualité n'appartient pas à la mé-

[1] Hébreu (*ibri*), veut dire qui a passé le fleuve.

thode qu'emploie M. Renan : il n'est pas toujours sûr de déterminer les races par les langues.

Nous arrivons maintenant à l'époque où la langue hébraïque, parvenue à sa maturité, enfante tous les monuments qui attestent sa puissance, c'est-à-dire les écrits qui composent l'Ancien Testament. Il est à peine besoin d'avertir qu'en étudiant les livres saints, au point de vue de son sujet, M. Renan les soumet à tous les procédés de la critique historique, ou, comme on est convenu de l'appeler, de la méthode rationaliste. Je conçois, je respecte profondément la piété convaincue qui s'en tient à la tradition, et qui, ne craignant rien tant que l'incertitude, s'enferme dans cet abri comme dans un fort inattaquable. Mais je comprends aussi et je regarde comme un droit l'indépendance du savant, de l'érudit, de l'historien, qui use avec gravité et avec convenance de la liberté que réclame la nature de ses recherches. La foi qui ne peut s'accommoder des libres recherches de la science, et la science qui insulte la foi, ou qui, au lieu de fournir un aliment à la pensée, jette le trouble dans les consciences, ce sont deux anachronismes également répudiés par nos mœurs et par nos lois.

Au reste, les résultats où M. Renan s'éloigne le plus de la croyance commune, ne sont pas toujours ceux qu'il a obtenus par la critique la plus sévère. Telle est, par exemple, l'idée qu'il se forme, d'après M. Ewald, d'un culte polythéiste, celui des Élohim, établi chez les Hébreux avant la religion de Jéhovah ou du vrai Dieu, et se maintenant longtemps à côté d'elle. Il ne fallait rien moins que l'imagination aventureuse d'un théologien allemand pour concevoir une

telle hypothèse, car elle ne peut se justifier ni par la langue, ni par la tradition. Dans la langue nous trouvons mille exemples de la forme plurielle du nom *Elohim*, employé par honneur, par respect, pour désigner un singulier. Dans la tradition et dans l'histoire, pas la moindre trace de ce culte fantastique. Enfin le texte sacré dit formellement[1] que c'est au temps de Seth, c'est-à-dire au lendemain de la création, qu'on commença d'invoquer le nom de Jéhovah. Je ne regarde pas comme plus solide la proposition que le Pentateuque et le livre de Josué, à part quelques morceaux d'un archaïsme non équivoque, ont été rédigés vers l'an 750 avant notre ère, sous les règnes de Josias et d'Ézéchias[2]. M. Renan ne veut pas dire qu'à cette époque relativement si moderne, sept à huit siècles après la mort de Moïse, les écrits dont il parle ont été composés de toutes pièces; il soutient seulement qu'à ce temps de ferveur religieuse, l'âge classique de la langue sacrée, appartient la rédaction de ces livres, composés d'ailleurs sur des documents authentiques, contemporains des événements. Je prends l'opinion de M. Renan telle qu'il nous la donne, et je ne la trouve pas mieux fondée. D'abord il nous appartient bien, dans une langue aussi éloignée de nous que l'hébreu biblique, dont il nous reste si peu de monuments, et quelques-uns si inintelligibles, de distinguer les formes archaïques des formes classiques, et celles-ci des symptômes de décadence! Il nous appartient bien de décider que le récit de la tour de Babel, les bénédictions de Ja-

[1] *Genèse*, ch. 4, 26.
[2] Liv. II, ch. 1.

cob et de Noé, les paroles mises dans la bouche de Balaam, sont de l'époque la plus reculée de la nationalité israélite, tandis que le sublime cantique de la mer Rouge, celui que Moïse chante avant de mourir, le Deutéronome tout entier et la plus grande partie des autres livres du Pentateuque, ne sont que l'œuvre de quelques beaux esprits de huit siècles plus jeunes que les générations du désert! Il serait facile de montrer qu'entre la langue d'Isaïe, qui écrivait véritablement dans ce temps, et celle du Deutéronome ou du livre de Josué, la différence est immense; mais j'ai bien d'autres objections contre la supposition de M. Renan. Le Pentateuque n'est pas seulement une histoire, un recueil de récits dont le fond peut, à la rigueur, se transmettre par la tradition jusqu'à la postérité la plus reculée; il renferme aussi un grand nombre de lois, et des lois de toute espèce, morales, politiques, civiles, hygiéniques, liturgiques, qui ont imprimé au peuple juif un cachet indélébile, et qui, presque toutes, ayant pour but de le séparer des peuples voisins, ont dû être immédiatement mises en pratique. Or, comment cette législation si compliquée et si originale a-t-elle pu exister pendant huit cents ans sans être écrite? et si elle l'était, qui aurait osé en changer la forme et le style? A-t-on jamais rien fait de pareil pour le code d'aucun peuple? Voici bien autre chose. C'est à l'époque des rois de Juda, sous les règnes de Josias et d'Ézéchias, que cette œuvre de rénovation ou de falsification a dû avoir lieu, et nous lisons dans le Deutéronome[1] des paroles très-peu respectueuses pour la royauté, qui appellent sur

[1] Ch. 17, v. 14-20,

cette institution la défiance du peuple, en la représentant comme une imitation étrangère, également funeste à la religion et à la liberté. Je crains que l'esprit de M. Renan, en général si juste et si pénétrant, ne se soit laissé un peu circonvenir ici par cette critique révolutionnaire de l'Allemagne qui traite le monde intellectuel comme la démagogie de 93 a traité la société. Partout où elle aperçoit, dans un passé un peu lointain, un de ces noms dont la grandeur nous étonne, elle le supprime, pour mettre à sa place une foule anonyme. Les chefs-d'œuvre qui ont eu le privilége, pendant vingt ou trente siècles, de réunir toutes les nations, tous les cultes, toutes les écoles, dans un sentiment commun d'admiration, elle les disloque, elle les déchire, elle les divise en lots multipliés qu'elle distribue à sa fantaisie. Les monuments entiers commençant à faire défaut à sa rage, elle s'en prend maintenant à des chapitres isolés dont elle donne le commencement à tel temps et à tel écrivain, la fin à tel autre, le milieu à un troisième, et je vois déjà le moment où elle déchiquettera de la même manière les phrases, les versets et même les mots.

Il faut rendre à M. Renan la justice qu'il combat cette influence plus souvent qu'il ne la suit. Dès qu'il est assuré qu'il marche sur la terre ferme ; dès qu'il ne doute plus de l'authenticité des textes, les recherches les plus intéressantes, les observations les plus fines et à la fois les plus solides, se multiplient dans son livre. Je crois que personne avant lui n'a montré aussi bien comment l'hébreu, après avoir atteint la perfection sous les règnes et par le génie même de David et de Salomon, est resté presque immobile pendant cinq siècles, puis est devenu

une langue écrite, c'est-à-dire à moitié morte, tandis que dans le sein du peuple, avec les débris de tous les dialectes, une autre langue se formait, destinée à détrôner la première : la langue parlée, la langue araméenne, confondue à tort avec le chaldéen. C'est avec un véritable intérêt qu'on suit avec lui, à travers les écrits des derniers prophètes, la marche parallèle de ces deux langues, le rôle de la première diminuant toujours, tandis que la seconde ne cesse de s'étendre. Personne ne fait mieux comprendre ce fait extraordinaire que la langue classique du peuple juif, malgré la richesse de ses formes, la puissance et la noblesse de ses expressions, à plus forte raison la langue populaire, n'a jamais eu de lois écrites. En effet, les premières grammaires hébraïques, dont nous devons la connaissance aux précieux travaux de M. Munk[1], ont été composées au x[e] siècle de notre ère, sous l'influence des écoles arabes. C'est que la grammaire se faisait en même temps que la langue, en même temps que les œuvres dans lesquelles on cherche à la reconnaître. Elle formait comme un organisme vivant, qui se modifiait suivant le génie des temps et des hommes. De là les règles innombrables et compliquées, avec leurs exceptions plus nombreuses encore, qu'a recueillies avec tant de patience l'érudition moderne. La même observation s'applique à l'orthographe. L'orthographe de la langue hébraïque n'a jamais été fixée dans ses détails. Comment cela eût-il été possible dans un système d'écri-

[1] *Notice sur Abou'l Walid Merwan Ibn-Djana'h et sur quel ques autres grammairiens hébreux du* x[e] *et du* xi[e] *siècle*, in-8, Paris, 1851.

ture qui ne représente que les consonnes? Mais ce phénomène a une cause plus générale et plus profonde. « Plus une langue est ancienne et primitive, dit M. Renan, moins elle a d'orthographe; car, possédant ses racines en elle-même, elle se trouve, pour ainsi dire, face à face avec l'articulation qu'il s'agit d'exprimer, sans avoir à se préoccuper d'aucune raison antérieure d'étymologie[1]. » Pénétrant dans l'organisation la plus intime de cette langue merveilleuse, M. Renan nous explique aussi d'une manière toute philosophique comment, avec 500 racines et 5642 mots, l'hébreu biblique, tant le chaldéen que l'hébreu proprement dit, peut être regardé comme une des langues les plus riches de l'antiquité. Les ressources innombrables de sa grammaire le consolent de la pauvreté de son dictionnaire; et ce qui lui manque du côté de l'étendue, il le remplace par la profondeur en se consacrant à l'expression d'un seul ordre d'idées : les idées morales et religieuses.

C'est une opinion généralement reçue, accréditée même par le Talmud, que l'usage de l'hébreu cessa entièrement vers le VIe siècle avant notre ère, pendant la captivité de Babylone, les exilés ayant substitué à la langue de leurs aïeux, bientôt oubliée, celle des Chaldéens, leurs vainqueurs. M. Renan soutient que, tout au contraire, la langue sainte, peu à peu chassée par l'araméen, finit par disparaître sur le territoire même de la Judée, pendant que la colonie des bords de l'Euphrate, composée de l'élite de la nation, des prêtres, de l'aristocratie, des *sophrim* ou lettrés, la conservait

[1] *Ubi supra.*

à peu près intacte, tout à la fois par l'écriture et par la parole. Les faits donnent complétement raison à M. Renan, car c'est de Babylone que nous voyons sortir les restaurateurs de la loi : Esdras et Néhémie. C'est à Babylone que la muse hébraïque fait entendre quelques-uns de ses chants les plus purs, entre autres le fameux psaume *Super flumina Babylonis*. Babylone était devenue comme une seconde capitale du peuple juif, ainsi que l'attestent les chroniques et le livre d'Esdras; tandis que, sur la Terre-Sainte, la religion, aussi bien que les lettres nationales, était complétement désertée par une population ignorante et corrompue. C'est encore à Babylone que, sept siècles plus tard, après la destruction de Jérusalem par les Romains, se réfugient la vie et l'activité du judaïsme.

Mais quelle est donc cette langue qui a pris la place de l'hébreu? N'est-ce pas le chaldéen, c'est-à-dire la langue de l'empire babylonien, ou du moins une des langues sémitiques qui s'y trouvaient établies? Non, répond M. Renan; l'araméen n'est pas le chaldéen, quoique les deux noms prennent souvent la place l'un de l'autre; l'araméen se trouve déjà mêlé à la langue hébraïque plusieurs siècles avant la domination chaldéenne, et avant qu'il y eût aucune relation entre la Judée et ses futurs maîtres. On en trouve des traces multipliées dans le livre de Job, dans le cantique de Débora, dans le Cantique des cantiques, dont la haute antiquité ne saurait être mise en doute. L'araméen, tel qu'il exista chez les Juifs avant et après l'exil de Babylone, s'est formé du syriaque et des dialectes en usage dans le nord de la Palestine. Voilà pourquoi les auteurs

du Talmud le confondent habituellement avec la langue de la Syrie.

Ainsi que M. Renan le démontre par l'histoire et par la critique littéraire, la substitution ne n'est pas faite en un jour. L'ancienne langue, avant de se résigner à mourir, a tenté, à l'époque des Macchabées, une seconde renaissance, mais beaucoup plus faible que celle de Babylone, et presque purement artificielle. Enfin, plus d'un siècle avant l'ère chrétienne, nous la voyons complétement expulsée par sa rivale et reléguée à l'état de langue savante dans les écrits des docteurs. Là même, elle est profondément altérée et voit sa place diminuer chaque jour. L'hébreu de la Mischna ne ressemble plus, même de loin, aux livres canoniques les plus récents et les moins corrects. Ce n'est plus seulement l'araméen, ce sont les idiomes d'une famille étrangère, le grec et le latin, qui entrent en conquérants dans ce code de la loi orale, œuvre des Pères de la synagogue. C'est bien pis encore dans les discussions auxquelles a donné lieu le texte mischnique, et dont nous avons conservé deux rédactions, l'une sous le nom de Talmud de Jérusalem, l'autre sous celui de Talmud de Babylone. Là, si l'on met à part les citations, l'hébreu forme une exception assez rare, et c'est un araméen plus ou moins capricieux qui tient lieu de texte. A partir, non pas de la clôture, mais de l'origine de ces recueils, dont la formation a duré plusieurs siècles, l'hébreu est bien une langue morte. Mais, non content d'avoir raconté ses destinées depuis son origine jusqu'à son terme extrême, M. Renan nous montre encore la vie artificielle qu'il a reçue des rabbins, les formes nouvelles qu'il revêt sous leur plume, au sein

de la civilisation arabe et chrétienne; et pour que rien ne manque à cette remarquable partie de son ouvrage, il la termine par un coup d'œil rapide et cependant plein de science sur l'histoire de la philologie hébraïque chez les juifs et chez les chrétiens.

Je ne m'arrêterai pas longtemps au livre, d'ailleurs assez court, qu'il consacre à la période araméenne; car, malgré le talent et la science de l'historien, cette époque des lettres sémitiques qui n'offre que des traductions, des commentaires, des œuvres incertaines et sans valeur, écrites dans une langue dépourvue elle-même d'originalité et de caractère, n'est pas faite pour exciter l'intérêt en dehors des érudits de profession. M. Renan nous montre successivement ce qu'a été l'araméen entre les mains des juifs, entre les mains des païens et enfin chez les chrétiens. Le rôle qu'il a joué chez les premiers, nous le connaissons à peu près. Les ouvrages qu'il a produits chez les païens de la Mésopotamie et de l'Yrak, autrement appelés les Nabathéens, sont encore inédits pour la plupart, et méritent de l'être toujours, si l'on en juge par ce que nous en savons. La magie, l'astrologie, le culte des astres, les peintures symboliques qui s'y rapportent, des légendes sur le dieu Tammuz ou Adonis, tels en sont les principaux sujets. Quant à l'araméen chrétien, qui n'est pas autre chose que le syriaque, demeuré jusqu'à nos jours la langue sacrée de quelques chrétiens d'Orient, il fournit les plus précieux documents à l'histoire ecclésiastique; car presque tous les docteurs de l'église grecque, hérétiques ou orthodoxes, ont été traduits dans cette langue; mais il a conservé si peu de son origine, il a tellement perdu le caractère des idiomes

de la même famille, qu'il n'est que d'un faible intérêt pour les études sémitiques.

Je voudrais donner plus d'étendue à la période arabe, que M. Renan décrit en peintre autant qu'en philosophe et en érudit. Mais, n'ayant aucune qualité pour me faire son rapporteur et encore moins pour être son juge dans cette matière, j'arrive, sans autre transition, à la conclusion la plus générale, et, selon moi, la plus importante de tout l'ouvrage.

Après avoir établi victorieusement, contre certaines théories, que les langues sémitiques et les langues indo-européennes forment deux systèmes essentiellement distincts, il soutient une opinion opposée quant aux races que ces langues nous représentent et quant aux hommes en général. « En un sens, dit-il[1], l'unité de l'humanité est une proposition sacrée et scientifiquement incontestable; on peut dire qu'il n'y a qu'une langue, qu'une littérature, qu'un système de traditions mythiques, puisque ce sont les mêmes procédés qui partout ont présidé à la formation des langues, les mêmes sentiments qui partout ont fait vivre la littérature et la poésie, les mêmes idées qui se sont partout produites par des mythes divers. » Il ne s'en tient pas à cette unité purement spirituelle, il admet aussi, entre les peuples sémites et les peuples ariens, une parenté réelle, une unité d'origine, attestée par une foule de similitudes : similitude dans les formes générales du langage, qui dominent la diversité des détails; similitude dans certaines traditions religieuses, car la cosmogonie de Moïse et la description du Pa-

[1] Liv. v, ch. 2, p. 442.

radis terrestre se retrouvent presque littéralement dans le Zend-Avesta ; enfin, similitude de certains caractères physiologiques, qui réunissent les deux races en une seule, la race caucasique ou blanche.

Ce résultat seul était déjà fait pour désarmer la polémique ardente que M. Renan a rencontrée chez certains adversaires. Mais ne faut-il pas aussi lui savoir gré de la hauteur où il place exceptionnellement, au nom seul de la science, avec la liberté de critique la plus absolue, la langue et les lettres hébraïques, cette source éternellement révérée du christianisme ? Ne faut-il pas lui tenir compte de la distance infranchissable, infinie, qu'il a tracée entre l'homme et les espèces inférieures, ou de la divine empreinte qu'il a mise à découvert dans la nature humaine, en nous montrant le langage comme une inspiration descendue sur notre berceau, comme une création merveilleuse, inexplicable par la convention et le travail réfléchi de l'intelligence ?

Pour ceux qui jugent un livre, moins par les conclusions ordinairement condamnées ou absoutes d'avance, que par la force avec laquelle l'auteur les soutient, ils trouveront dans celui de M. Renan des qualités rarement unies : une patience et une gravité dans les recherches, une connaissance des faits et des livres, qui ne semblent appartenir qu'à un érudit ; une précision et une élégance de langage, une vivacité d'imagination, un talent de composition et de style, qui ne semblent appartenir qu'à un écrivain et même à un artiste ; enfin, une hauteur de vues, une puissance d'abstraction et quelquefois d'hypothèse, qui paraissent être l'apanage du philosophe. Il ne faut pas croire que ces facultés se rencontrent par

intervalles l'une à côté de l'autre : elles s'exercent toujours ensemble, elles se pénètrent l'une l'autre, si je puis ainsi parler, et c'est là surtout ce qui fait de ce livre de philologie un ouvrage si original et si attachant à la lecture.

LE CANTIQUE DES CANTIQUES

TRADUIT DE L'HÉBREU

AVEC UNE ÉTUDE

SUR LE PLAN, L'AGE ET LE CARACTÈRE DU POÈME

PAR ERNEST RENAN, MEMBRE DE L'INSTITUT

Le rang que tient la Grèce dans le domaine de la philosophie, de la poésie et de l'art, Rome dans celui de la législation, de la politique et de la guerre, la Judée, plus grande que toutes deux, l'occupe dans la sphère des idées morales et religieuses. Le monde civilisé a reçu d'elle les fondements de sa foi. Elle lui a appris ces deux choses que l'antiquité païenne n'a jamais connues : la sainteté et la charité ; car toute sainteté dérive de la croyance en un Dieu personnel, spirituel, créateur de l'univers, et toute charité du dogme de la fraternité humaine.

C'est dans son histoire, c'est dans ses œuvres, en un mot, c'est dans la Bible que, depuis bientôt dix-neuf siècles, chacune des croyances qui ont pris racine dans la partie la plus éclairée de l'humanité, va chercher ses

titres et ses preuves. Toutes se tiendraient pour perdues, si cette antique base venait à leur manquer, si les oracles du Sinaï cessaient de lui être favorables. De là autant de manières de comprendre et par conséquent de traduire les livres hébreux qu'il y a de religions, d'églises, de sectes particulières qui invoquent leur témoignage. La plus ancienne de toutes ces traductions, la version dite les Septante, œuvre des juifs d'Alexandrie et tout imprégnée de l'esprit de la philosophie platonicienne, diffère notablement de la paraphrase chaldaïque, écrite sous une autre influence, à l'usage d'une autre classe de lecteurs. L'une et l'autre se distinguent de la traduction de saint Jérôme, et par suite de la Vulgate, dont l'œuvre de saint Jérôme a fourni la plus grande partie. La Vulgate, consacrée par l'autorité de l'Église catholique, a dû naturellement être repoussée par Luther, et c'est lui-même qui s'est chargé de donner à l'Église nouvelle la nouvelle version dont elle avait besoin. Son exemple fut imité par les autres réformateurs; si bien qu'il y a aujourd'hui une Bible calviniste, une Bible méthodiste, une Bible socinienne, une Bible unitaire, et beaucoup d'autres qu'il serait trop long de nommer.

Le désaccord devient encore plus visible lorsqu'on passe des traductions aux commentaires. C'est là que l'esprit de secte et les idées préconçues se donnent libre carrière. C'est là que le génie de l'interprétation éclate dans sa diversité et dans sa hardiesse. Tout ce que l'on croit d'une foi inébranlable, on est sûr de le découvrir par un moyen ou par un autre, soit directement, soit avec le secours de l'allégorie, dans les pages inspirées de l'Écriture Sainte. C'est ainsi que les mêmes textes, expli-

qués différemment, ont abrité autrefois les doctrines opposées des Sadducéens, des Esséniens et des Pharisiens. Plus tard, ils servirent également aux Rabbinites, aux Karaïtes et au panthéisme mystique de la Kabbale. Aujourd'hui ils fournissent des témoignages et des preuves à toutes les communions chrétiennes.

Mais l'autorité de la Bible n'a-t-elle jamais été invoquée que par les opinions purement religieuses? Non, la philosophie et la politique ont également essayé de la faire parler en leur faveur, et, si j'ose le dire, de la prendre pour complice de leurs systèmes les plus contradictoires. On y a trouvé tour à tour les doctrines de Platon, d'Aristote, de l'école d'Alexandrie et même de Descartes. Bossuet, dans sa lettre au pape sur l'éducation du dauphin, recommande l'observation psychologique au nom de David et de saint Paul [1]. D'autres n'ont pas eu plus de peine à défendre au nom du saint livre, tantôt le système de Ptolémée, tantôt celui de Copernic, et jusqu'aux plus récentes suppositions de la géologie et de la paléontologie. Enfin chacun y a vu, non-seulement une justification, mais la consécration divine de la forme de gouvernement à laquelle l'attachaient ses passions, ses intérêts ou ses préjugés, saint Thomas d'Aquin, Suarès et en général les écrivains ultramontains, de la théocratie, Bossuet et Filmer, de la monarchie absolue, Harrington, de l'aristocratie, Hobbes, du despotisme pur, les calvinistes, les presbytériens, les sectes indépendantes, du gouvernement démocratique.

[1] *Voyez* le savant ouvrage de M. Francisque Bouiller, *Histoire de la Philosophie cartésienne*, t. II, ch. 9.

Ces interprétations forcées et de parti pris ont fait naître en Allemagne, à la fin du dernier siècle, une réaction. De graves théologiens, de savants hébraïsants appliquèrent à la Bible les mêmes procédés qu'aux monuments de l'antiquité profane, n'y cherchant que ce qu'on peut découvrir par l'étude comparée des mots et des faits, à la lumière de la philologie et de la critique historique, et décidés à ne reculer devant aucun résultat de cette libre investigation. C'est cette méthode qui est mise en pratique avec tant de savoir et de talent par M. Renan. Quelques personnes se flattent d'avoir rendu contre elle un arrêt irrévocable quand elles ont prononcé le nom de rationalisme ou d'exégèse rationnelle. Au fond, elle n'est cependant pas autre chose que la liberté de la science, la liberté de la grammaire et de l'histoire. Qui donc est intéressé à la proscrire? Ce ne sont pas les vrais croyants, persuadés que la foi ne peut se passer de la liberté, et que la vérité quelle qu'elle soit, surtout celle qui a une origine divine, n'a rien à craindre d'une discussion calme et approfondie. Ce sont donc ceux qui confondent la religion avec l'intolérance et la servitude de la pensée. Mais avec les hommes de cette espèce tous les raisonnements sont superflus. Il suffit que les lois et les mœurs les aient réduits à l'impuissance. D'ailleurs nous ne voyons pas que dans les pays où fleurit depuis longtemps l'exégèse rationnelle, c'est-à-dire en Allemagne, en Hollande, en Angleterre, la charité, les bonnes mœurs, les sentiments religieux et même le sentiment chrétien, aient sensiblement diminué ou soient dans un état plus désespéré que dans le reste de l'Europe.

Une question intéressante entre toutes se présente à l'esprit de ceux qui abordent avec cette indépendance l'étude des livres saints. Tous les écrits dont se compose l'Ancien Testament et particulièrement le canon hébreu, ont-ils nécessairement un caractère sacré, une signification dogmatique et religieuse? Le peuple hébreu, si ardent qu'il fût dans sa foi, n'a-t-il jamais songé à peindre les passions humaines? N'a-t-il jamais éprouvé, et par conséquent n'a-t-il jamais exprimé les angoisses du doute, les désenchantements de la vie? N'a-t-il pas essayé, autant que le permettaient le génie de sa langue et la fougue de son imagination, de sonder par le raisonnement le fond de ses croyances, de faire une place à l'argumentation à côté des saintes extases et des récits surnaturels? Enfin n'a-t-il pas connu les illusions et les transports de la jeunesse? N'a-t-il pas chanté l'amour, cette source inépuisable d'inspirations poétiques chez tous les peuples de la terre?

On remarque dans la Bible trois livres qui provoquent particulièrement cet ordre de recherches, et dont la foi même la plus fervente ne s'est jamais dissimulé les graves difficultés : je parle de l'Ecclésiaste, du Livre de Job, et du Cantique des Cantiques.

Quelque disposé que l'on soit à voir dans l'Ecclésiaste un sujet d'édification, il est impossible de n'y pas apercevoir, si l'on en excepte les derniers versets, l'expression du découragement, et sinon du scepticisme arrivé à l'état de système, au moins de la perplexité et du doute. Quel autre sens pourrait-on attribuer à des propositions comme celles-ci : « Je me suis pris à haïr la vie; car tout ce qui arrive sous le soleil m'a paru mauvais, tout est

vanité et affliction d'âme[1]. » — « Il y a la destinée des fils de l'homme et la destinée de la bête, et c'est la même destinée pour tous les deux. De la manière dont meurent ceux-là, vous voyez mourir celle-ci ; le même souffle les anime, et l'homme n'a sur la bête aucun avantage, car tout est vanité[2]. » — « Qui sait si le souffle des enfants de l'homme monte en haut et si celui de la bête descend en bas vers la terre[3] ? » — « Il n'y a pour l'homme rien de bon sous le soleil que de boire, de manger et de se réjouir[4]. » — « Mieux vaut un chien vivant qu'un lion mort, car les vivants savent qu'ils mourront et les morts ne savent rien, et il n'y a pour eux aucune récompense, puisque leur souvenir même doit périr[5]. »

Donnez à ces pensées, à ces angoisses de l'esprit, la forme d'une discussion philosophique ou d'un dialogue à la manière de Platon ; encadrez-les dans un récit qui ajoute à l'intérêt des questions celui des personnages mis en scène, puis exprimez-les dans un langage plein de passion et de poésie, vous aurez le Livre de Job. Cette composition nous offre moins encore que la précédente, s'il est possible, le caractère exclusivement religieux et les enseignements positifs qu'on y a cherchés. Tout y est étranger au peuple d'Israël, le lieu où se passe l'action, les personnages qui y prennent part, leurs usages, leurs traditions et jusqu'à leurs croyances. Nous ne sommes plus sur le théâtre des événements bibliques, mais sur une

[1] Ch. 2, v. 17.
[2] Ch. 3, v. 19.
[3] Ch. 3, v. 21.
[4] Ch. 8, v. 15.
[5] Ch. 9. v. 4 et 5.

terre étrangère. Job et ses trois amis sont des Arabes ou des Iduméens, de même que ce quatrième interlocuteur, Élihou, qui entre en scène sans avoir été annoncé. Est-il sûr que ces *fils de Dieu*, qui se présentent devant Jéhovah comme des courtisans devant un monarque, soient précisément les anges et les séraphins dont parlent les prophètes? On aura au moins beaucoup de peine à reconnaître l'archange tombé, le prince des ténèbres, l'auteur maudit de toute rébellion dans ce doux Satan qui s'entretient si familièrement avec l'Éternel, qui se montre si docile à ses ordres et qui vient, avec tant de piété, rendre hommage à sa puissance. Du reste, ainsi que le remarque M. Renan, « pas une allusion n'est faite aux usages mosaïques ni aux croyances particulières des juifs[1]. » Quant à la discussion philosophique, elle reste sans conclusion, car lorsque à la fin Jéhovah lui-même fait entendre sa voix au sein de la tempête, ce n'est point pour résoudre les objections qui ont été faites contre sa Providence et sa justice, mais pour écraser son serviteur tremblant sous l'appareil de sa toute-puissance et lui arracher cette confession humiliante : « Je suis un néant; que te répondrai-je?... Je sais que tu peux tout et qu'aucun dessein n'est au-dessus de tes forces. »

Enfin, en prenant à la lettre le Cantique des Cantiques, est-il possible d'y voir autre chose qu'une peinture admirable et par instants même un peu trop vive des transports de l'amour? Si au contraire le sens littéral doit être écarté, y en a-t-il un autre qu'on puisse déduire, soit du texte particulier de ce poëme, soit des rapports qu'il

[1] *Étude sur le poëme de Job*, p. 16.

présente avec quelques autres parties de l'Ancien Testament?

En publiant sa belle étude sur le Livre de Job, M. Renan prenait en quelque sorte l'engagement d'entreprendre un travail analogue sur les deux autres livres dont il vient d'être question. Je suppose que l'Ecclésiaste n'est pas loin; mais il a déjà accompli la plus belle moitié de sa promesse en nous donnant il y a quelques mois le Cantique attribué au roi Salomon. L'accueil fait à cette nouvelle œuvre du jeune académicien n'a pas été moins orageux que celui qu'ont rencontré ses sœurs aînées. N'en soyons pas surpris. En fait de critique religieuse, on aime mieux en France Voltaire que Gesenius, le sarcasme impitoyable que la science respectueuse mais indépendante. Ce ne sera pas pour M. Renan un médiocre honneur d'avoir conquis pour notre pays cette nouvelle part de liberté. Qu'il y prenne garde cependant : dans la voie qu'elle-même a ouverte et qui a gardé tant de traces de son laborieux génie, l'Allemagne n'est pas un guide toujours sûr. Sous la pesanteur de la forme, elle cache souvent une extrême légèreté. Les hypothèses les plus aventureuses l'attirent plus qu'elles ne l'effraient; elle impose au texte biblique, comme à une vile matière, tous les caprices de son imagination, efface, ajoute, divise, transpose, ne s'arrête devant aucun obstacle, parce que les difficultés qu'elle ne peut résoudre elle les supprime.

Je distinguerai dans le travail de M. Renan trois parties qui n'ont pas beaucoup de solidarité entre elles, et qu'il faut apprécier séparément si l'on veut être complétement juste : l'une, c'est sa traduction du Cantique des Cantiques; l'autre, c'est le plan qu'il prétend découvrir

dans cette composition étrange et les arguments qu'il met au service de son opinion; la troisième, ce sont les réflexions générales, les idées morales et philosophiques qui se présentent çà et là dans tout le cours du livre et en remplissent les dernières pages. Il ne faut pas qu'on s'étonne de rencontrer chez M. Renan des pensées qui méritent d'être qualifiées ainsi; car en vain s'est-il fait une loi d'offrir la philosophie en holocauste à cette divinité insaisissable et indéfinie qu'il appelle la critique, il est resté philosophe. Quelque sujet qu'il traite, il ne peut s'empêcher d'aller tout droit aux premiers principes des choses, à la source la plus profonde de nos affections et de nos pensées. Une psychologie déliée, délicate, quoique souvent un peu vague, se mêle chez lui à toutes les ressources de l'érudition. J'irai même jusqu'à nommer l'école philosophique à laquelle il appartient. En dépit de certaines propositions qui n'ont pas moins affligé ses amis véritables que réjoui ses ennemis, il est essentiellement spiritualiste par la noblesse de ses sentiments, par l'élévation de sa nature, par l'amour de tout ce qui honore l'humanité à ses propres yeux, de tout ce qui la détache de la terre et la sanctifie. Spiritualiste! il l'est même avec excès dans certains moments, puisqu'il préfère à la charité active et féconde, à la vie d'un saint Vincent-de-Paul, la sombre exaltation d'un mysticisme stérile.

A l'exception d'un petit nombre de passages que j'indiquerai, et où la fascination de l'esprit de système a été plus forte que la vérité, je n'ai que des éloges à donner à la traduction de M. Renan. Pour faire passer dans nos idiomes modernes une image fidèle, quoique nécessaire-

ment affaiblie, des œuvres bibliques, la connaissance de la langue ne peut rien si l'on n'y ajoute de rares qualités de style, une vive imagination et un sentiment profond de la beauté incomparable de ces austères monuments. Toutes ces conditions, M. Renan les réunit dans une harmonie parfaite. Sans ignorer les interprétations plus ou moins savantes dont le texte a été l'objet de la part des théologiens ou des philologues, il secoue à propos cette poussière d'érudition, et sait, dès qu'il fait parler la muse orientale, reprendre la liberté et la souplesse de son esprit. Les chants de la Sulamite, en passant par sa bouche, semblent avoir retrouvé toute leur naïveté et leur grâce. Je ne puis résister au plaisir d'en citer quelques fragments :

« C'est la voix de mon bien-aimé! Le voici qui vient bondissant sur les montagnes, franchissant les collines. Mon bien-aimé est semblable au chevreuil ou au faon des biches.

» Lève-toi, mon amie, ma belle, et viens. Car voici que l'hiver est fini; la pluie est passée, elle a disparu. Les fleurs commencent à paraître sur la terre; le temps des chansons approche. La voix de la tourterelle a été entendue dans nos champs; les jeunes pousses de figuier commencent à rougir; la vigne en fleur exhale son parfum. Lève-toi, mon amie, ma belle, et viens.

» Je dors, mais mon cœur veille. C'est la voix de mon bien-aimé. Il frappe : « Ouvre-moi, dit-il, ma sœur, mon amie, ma » colombe; car ma tête est toute couverte de rosée, les boucles » de mes cheveux sont toutes trempées de l'humidité de la » nuit. »

Toutefois je regrette que M. Renan, pour désigner les appartements intérieurs de la cour du roi Salomon, se

soit servi des noms de *harem* et de *divan.* Ces expressions, d'un usage très-récent parmi nous, ont le double inconvénient d'être privées de ce cachet d'antiquité qui convient particulièrement à la langue biblique, et de se rapporter à des usages que le peuple hébreu n'a pas connus. Nous ne voyons nulle part que les rois de Juda ou d'Israël aient eu un divan, et pour Salomon en particulier il n'est question que de son *entourage*[1] ou de sa cour. Ce prince a eu beaucoup de femmes, cela est vrai; mais les a-t-il tenues sous les verrous comme les princes osmanlis et leurs pachas? C'est un point extrêmement douteux; car la Bible nous montre par une foule de récits que la femme israélite jouissait d'une grande liberté. Je n'aime pas davantage que le héros du poëme appelle son amie « mon immaculée. » C'est un terme qui rappelle à notre esprit de tout autres idées que celles de la beauté parfaite, de la beauté accomplie qu'a voulu exprimer l'auteur hébreu, ou même celle de l'innocence, de la fidélité en amour à laquelle s'est arrêtée M. Renan.

Quelles que soient les qualités de la traduction de M. Renan, où le goût le plus sévère ne trouve à reprendre que ces taches imperceptibles, elle pâlit devant ses réflexions morales et philosophiques. A la suite de la partie purement érudite et critique de son travail on rencontre cinq ou six pages[2] qui peuvent compter parmi les plus pures, parmi les plus belles qui aient été écrites depuis longtemps dans notre langue. Les citer serait en

[1] C'est le sens du mot hébreu *messib*, qui vient de *sabob* entourer.
[2] P. 141-147.

disproportion avec le but que je me propose ici ; les analyser serait difficile, car on n'analyse pas une fleur sans lui enlever son éclat et la partie la plus exquise de son arome. Je me contenterai de dire que dans un si court espace cet esprit délicat et charmant a trouvé le secret de déployer toute l'étendue de ses ailes. Sans admettre le sens mystique du Cantique des Cantiques, il nous montre que cette transformation était en quelque sorte nécessaire pour donner à l'amour divin un appui visible, un texte qui puisse autoriser ses sublimes transports. Cette réflexion est d'une extrême justesse. L'esprit humain, au moins à certains moments et en face de certaines questions, a tellement la conscience de sa faiblesse, qu'il n'ose pas faire un pas sans être soutenu, qu'il ne hasarde pas une idée sans l'appuyer d'une autorité. En même temps il sent si bien que la liberté est pour lui la vie, qu'il ne craint pas de faire parler les oracles dont il a fait choix suivant ses propres pensées, suivant un système adopté d'avance. C'est ainsi que l'école d'Alexandrie, en regardant Platon comme la source de toute vérité et de toute sagesse, a créé le néoplatonisme ; que les philosophes du moyen âge, en se bornant à commenter les œuvres d'Aristote, ont donné naissance à la scolastique ; que les réformateurs du XVIe siècle, sous prétexte de revenir à l'esprit des Écritures, ont fait une révolution religieuse. Mais tout en félicitant la Sulamite d'avoir pris, comme il dit, le voile chrétien, M. Renan n'est pas injuste pour l'amour purement humain. Il sait quelle est dans les cœurs bien nés la noblesse de ce sentiment, quelle alliance étroite l'unit à la poésie, quel rôle il a joué dans l'œuvre de la civilisation, quel secours il peut prêter à la

morale elle-même. Mais il veut que l'amour, si pur qu'il puisse être, soit subordonné au devoir. « Ce qui fait la noblesse de l'homme, c'est le devoir et la raison; il n'est grand en réalité que quand il sacrifie ses entraînements à une fin voulue et désintéressée [1]. » A la bonne heure! voilà une parole qui restitue à l'âme son origine divine et le sentiment de son immortalité.

J'ai dit que l'Allemagne, quoiqu'elle ait été le berceau et soit restée jusqu'à nos jours la patrie de la critique biblique, était parfois dans ces matières un guide très-dangereux à suivre. M. Renan le prouve bien dans la partie de son livre dont il me reste à parler, dans la tentative qu'il fait pour rendre au Cantique des Cantiques sa construction première, et avec elle sa véritable signification.

On sait qu'il y a plusieurs opinions sur la nature de ce livre. Selon les uns, c'est un chant d'amour, une idylle ou un épithalame composé par le roi Salomon à l'occasion de son mariage avec la jeune Abisag, surnommée la Sulamite. Selon les autres, c'est une réunion de plusieurs fragments de poésie pastorale ou érotique qui n'ont pas d'autre rapport entre eux que la ressemblance du sujet. Enfin, d'après la presque unanimité des théologiens, c'est une allégorie, dont le sens naturellement change suivant les croyances. Pour les docteurs de l'ancienne loi, elle représente l'alliance de Jéhovah avec le peuple d'Israël. Les théologiens chrétiens y voient l'alliance de Jésus-Christ et de son Église. Les auteurs mystiques, tels que Hugues de Saint-Victor, Gerson et Tau-

[1] *Étude sur le Cantique des Cantiques*, p. 144.

ler, en font une peinture de l'amour divin ou de l'union qui s'opère par l'extase entre Dieu et l'âme humaine.

M. Renan n'admet aucune de ces interprétations. Persuadé, avec M. Ewald, que le poëme attribué au monarque hébreu est un drame, un drame pastoral destiné à la représentation, il dépense infiniment d'esprit, d'imagination et de savoir, je ne dirai pas à y découvrir, mais à lui imposer ce caractère. Il le découpe de manière à en former des actes et des scènes. Autour des deux personnages que tout le monde reconnaît, puisque le chant a la forme d'un dialogue, il évoque, comme un enchanteur avec sa baguette magique, tout un monde de bourgeois, de soldats, d'odalisques, de bayadères. Il nous montre des divertissements, des *à parte,* des évanouissements, des songes, enfin tout l'appareil de notre théâtre lyrique. Voici, d'après les expressions mêmes de M. Renan, quel serait le sujet de cette pièce. « Une jeune vigneronne enlevée à son village est introduite de force dans le harem de Salomon. Restant étrangère à ce qui l'entoure, elle garde toutes ses pensées pour un amant qu'elle a laissé aux champs. En vain Salomon lui promet des parures et lui fait des compliments sur sa beauté. Pendant que le roi est absent, elle s'abandonne à l'espoir de voir son amant[1]. » Elle le revoit en effet, non pas une fois, mais aussi souvent qu'elle semble le désirer; car chaque acte a le même dénoûment que la pièce tout entière : le triomphe de l'amour sur la corruption et sur la contrainte ; triomphe qui est annoncé par ces mots : « Les grandes eaux ne sauraient éteindre l'amour, les fleuves

[1] *Étude sur le Cantique des Cantiques*, p. 26.

ne sauraient l'étouffer. Quand un homme veut acheter l'amour au prix de ses richesses, il ne recueille que la confusion [1]. » M. Renan ne se contente pas de reconstruire ce prétendu drame, il nous donne les détails les plus précis sur la manière dont il était représenté [2].

Si invraisemblable que soit cette thèse, dès qu'elle est soutenue par un homme de la valeur de M. Renan, elle devient digne d'être examinée avec intérêt et discutée sans prévention.

La Bible est pleine de tableaux animés où les personnages qu'on veut peindre prennent eux-mêmes la parole et se mettent directement en scène ; où Dieu et les anges descendent de l'empyrée pour s'entretenir avec les hommes ; où les morts, du fond de leurs sombres retraites, conversent entre eux avec la chaleur des vivants ; où les idées elles-mêmes, ainsi que les choses inanimées, prennent une voix ; où le dialogue se mêle constamment à la narration, au discours, et en fait une partie inséparable. C'est ainsi que le prophète Isaïe, dans une de ses plus belles visions [3], nous montre l'oppresseur de son peuple et de tant d'autres nations, le puissant roi d'Assyrie, devenu après sa mort un objet de raillerie pour l'enfer. Les pâles spectres de ceux qui furent autrefois les puissants de la terre, les ombres des rois qu'il a détrônés se pressent à sa rencontre avec des paroles outrageantes : « Quoi ! toi aussi, tu es devenu une ombre comme nous. Entre toi et nous plus de différence !....

[1] *Cantique des Cantiques*, ch. 8, v. 7.
[2] P. 178, 180.
[3] Ch. 14, v. 3 et suiv. du texte hébreu.

Comment es-tu tombé du ciel, astre brillant, fils du matin? Comment te voyons-nous étendu à terre, toi qui renversais à tes pieds les nations? Tu disais dans ton cœur : Je monterai au ciel, j'élèverai mon trône au-dessus des étoiles de Dieu..., je foulerai sous mes pieds la voûte des nuages, je serai semblable au Très-Haut. Mais tu devais descendre dans l'abîme, dans les profondeurs de la tombe. » L'auteur, quel qu'il soit, des Proverbes, dans un discours qu'il adresse à la jeunesse pour la prémunir contre les séductions du vice, fait parler et agir la femme impudique dont il nous exhorte à fuir la rencontre. Un jour qu'il était à sa fenêtre, regardant à travers sa jalousie au moment où la nuit remplaçait le crépuscule, il vit passer un adolescent qui portait sur ses traits l'empreinte de la simplicité et de l'inexpérience. Une femme courut au-devant de lui, qui le saisit, l'embrassa et lui dit : « ... Je suis sortie à ta rencontre pour te chercher et je t'ai trouvé... J'ai parfumé ma couche de myrrhe, d'aloès et de cinnamome. Viens, enivrons-nous d'amour jusqu'au matin, rassasions-nous de voluptés, car le maître n'est pas à la maison, il est parti pour un lointain voyage, il a pris avec lui la bourse, il ne reviendra qu'à la nouvelle lune[1]. » Nous voyons dans le même livre la sagesse élevant la voix sur les hauteurs, dans les carrefours, à l'entrée des portes de la ville, pour inviter les hommes à la suivre et les rendre attentifs à ses leçons[2].

Mais il y a loin de ces personnifications, de ces images, de ces récits dramatiques, au drame lui-même, de quel-

[1] Proverbes, ch. 8, v. 6-20.
[2] *Ibid.*, ch. 8.

que nature qu'il puisse être, ou à des pièces de théâtre, nécessairement destinées à être jouées. M. Renan lui-même est obligé de reconnaître qu'on ne trouve dans l'Écriture sainte aucune trace d'un théâtre public ; mais il soutient que les représentations scéniques égayaient chez les Hébreux l'intérieur des familles, que le mariage, dépouillé parmi eux de toute solennité religieuse, appelait naturellement ce genre de divertissement, et que c'est précisément pour cet usage qu'a été écrit le Cantique des Cantiques.

Cette opinion n'est pas seulement une pure hypothèse, elle est en opposition directe avec tout ce que nous savons des mœurs et des lois des anciens Israélites. La Bible nous entretient de plusieurs mariages qui ont été célébrés à différentes époques de l'histoire du peuple hébreu, depuis l'union d'Isaac et de Rébecca jusqu'aux noces de Cana. Jamais elle ne fait allusion, même par un mot, à l'usage des plaisirs du théâtre. Elle parle de chants, de danses et surtout de festins qui se prolongeaient quelquefois pendant sept jours, mais c'est tout, à moins qu'on n'aperçoive un commencement de composition dramatique dans les énigmes que Samson donne à deviner aux Philistins. Les inductions tirées par M. Renan du *Jeu de Robin et Marion* et du poëme d'*Aucassin et de Nicolette*, n'ont absolument rien à faire ici, car il s'agit des Hébreux des temps bibliques, non des Français du moyen âge.

Puis où trouver dans la société israélite les personnages que M. Renan met en scène, ces bayadères, ces odalisques effrontées, cette jeune fille, cette chaste vierge, qui trois ou quatre fois s'évanouit entre les bras de son

amant en prononçant des paroles extrêmement libres, et traverse le théâtre sur les bras du héros de la pièce? Des bayadères il n'en est pas plus question dans les livres saints que des nymphes de l'Opéra et des écuyères de l'Hippodrome. Les mœurs qui distinguent cette classe de femmes (je parle des bayadères) auraient suffi pour les faire bannir ou mettre à mort au nom de la loi. C'est par un procédé quelque peu arbitraire que M. Renan les introduit au milieu d'un monde où elles n'ont jamais paru[1]. Quant aux odalisques, si par une exception que les auteurs sacrés n'ont pas cessé de flétrir, la femme israélite a pu descendre à ce rang sous le règne de Salomon, ce n'était pas une raison pour elle de conserver la mémoire de sa honte et d'en faire pour elle-même et pour les autres un divertissement. Au reste, si même les Grecs, si faciles cependant dans leurs mœurs, ne permettaient jamais à leurs femmes de se produire sur la scène, comment cette licence aurait-elle été tolérée, même dans une fête de famille, de la part de la vierge ou de l'épouse israélite? Ni la *femme forte*, telle que la peint l'auteur des Proverbes, ni la prophétesse Déborah, ni Judith, ni Jaël, ni aucun autre personnage féminin de la Bible, ne nous donne l'idée d'une actrice ou d'une danseuse. Lorsqu'il arrive à ces austères filles du désert de danser et de chanter en s'accompagnant du tambourin, c'est toujours pour célébrer la puissance de Jéhovah ou les

[1] Le texte parle de la danse de deux camps ou de deux chœurs, en hébreu *Mahanaïm*. C'est aussi le nom de la ville où Jacob aperçut deux légions d'anges. M. Renan suppose que cette ville avait été le centre de quelque vieux culte non israélite et était restée célèbre par ses bayadères.

victoires remportées par le peuple de Dieu sur ses ennemis.

Mais entrons dans le cœur du sujet, et, en laissant au Cantique des Cantiques la construction, le plan, la division que lui donne le savant et ingénieux critique, voyons s'il y a quelque moyen d'y reconnaître un drame capable de supporter, je ne dis pas la représentation, mais la simple lecture. Je laisse de côté les accessoires du spectacle, les chœurs, les ballets, les marches, les mouvements de scène, toutes choses qui indiquent une science du théâtre beaucoup trop avancée pour la simplicité des mœurs hébraïques ; je veux m'attacher uniquement aux caractères et au tissu de la pièce.

Les principaux personnages du Cantique des Cantiques seraient, d'après M. Renan, outre la Sulamite, le roi Salomon et son rival heureux, ce berger que la jeune fille a aimé avant d'entrer au harem et qui la reprend, on ne sait comment, sous les yeux mêmes de son tout-puissant ravisseur. La Sulamite n'est plus cette simple fille des champs que nous connaissons, elle est devenue extrêmement nerveuse. A chaque instant, comme je l'ai déjà dit, elle s'évanouit, se pâme ou s'endort d'un sommeil agité. Elle a aussi ses coquetteries dont elle sait faire usage pour attiser la passion. C'est par un de ces mouvements de taquinerie aimable, que, durant une nuit froide et humide, elle refuse d'ouvrir la porte à son bien-aimé, et qu'une autre fois, quand il la supplie de faire entendre sa voix harmonieuse, elle l'engage à se sauver dans les montagnes « comme le chevreuil et le faon des biches. » Le personnage privilégié, c'est le berger, non-seulement parce qu'il est aimé, mais parce que les mor-

ceaux les plus brillants du poëme sont placés dans sa bouche ou récités en son honneur. La douleur que lui a causée l'enlèvement de son amante n'a pas été de longue durée ; car, à l'exemple d'Aladin, il semble posséder une formule qui lui ouvre toutes les portes et le dépose, quand il le veut, jusque sous les yeux de son rival couronné, dans les bras de la belle captive. Ce bonheur, si j'ai bien compté, lui arrive jusqu'à trois fois. C'est deux fois de trop, sinon pour lui, au moins pour le spectateur ou pour le lecteur.

En revanche, quel rôle malheureux que celui de Salomon ! On aurait bien de la peine à reconnaître en lui le plus sage des hommes ; car, autant qu'un prince de l'Orient et que le langage biblique peuvent se prêter à cette comparaison, il nous représente George Dandin doublé de Trissotin. Cruellement joué et bravé en face par ces deux enfants, ces deux paysans qu'il a essayé de séparer au profit de son amour, il aggrave encore cette situation ridicule par un langage à la fois boursouflé et inconvenant. C'est lui qui paye pour tout le monde, car on a mis sur son compte tous les passages qui choquent notre goût moderne, ou qui, selon nos mœurs, excèdent la limite d'une honnête liberté. C'est lui qui compare sa belle à une armée en bataille et à une cavale attelée aux chars de Pharaon, ses yeux à des yeux de colombe, ses cheveux à un troupeau de chèvres suspendues aux flancs du mont Galaad, ses dents à un troupeau de brebis tondues qui sortent du lavoir, et dont chacune a deux jumeaux[1], son cou à la tour de David, bâtie pour servir

[1] *Cantique des Cantiques*, ch. 4, v. 1-5.

d'arsenal, son nez à la tour du Liban qui regarde vers Damas[1], son nombril à une coupe de vin aromatisé[2], son ventre à un monceau de froment entouré de lis.

Ces images se trouvent certainement dans le texte, et il faut rendre cette justice à M. Renan qu'il a plutôt cherché à les adoucir qu'à les exagérer. Mais en les séparant du reste pour en composer uniquement le lot de Salomon, il n'en fait pas moins de ce personnage le plastron de la comédie. Comment reconnaître dans ce portrait le prince qui a toujours été pour le peuple d'Israël la plus haute personnification, non-seulement de la sagesse et de la science, mais de la poésie et de la magnificence dans les arts? « La sagesse de Salomon, dit le Livre des Rois[3], était supérieure à la sagesse de tous les enfants de l'Orient et à toute la sagesse de l'Égypte. Il était plus sage qu'aucun homme.... son nom était parmi toutes les nations d'alentour. Il récita trois mille paraboles, et ses cantiques (ses poésies) étaient au nombre de mille cinq. Il discourut sur les végétaux depuis le cèdre du Liban jusqu'à l'hysope qui sort des murs. Il discourut sur les animaux, sur les oiseaux, les reptiles et les poissons. On vint de toutes les nations pour écouter la sagesse de Salomon, de la part de tous les rois de la terre qui avaient entendu parler de sa sagesse. »

M. Renan a très-bien aperçu la difficulté que lui oppose ce témoignage formel de l'historien sacré; mais il

[1] *Cantique des Cantiques*, ch. 7, v. 5.
[2] *Ibid.*, ch. 7, v. 3. Au nombril M. Renan a substitué le sein; mais c'est bien le nombril qui figure dans le texte.
[3] Liv. Ier, ch. 4, v. 31-34.

croit la résoudre par une observation qui serait en effet d'un grand poids si elle était fondée. Il suppose que le Cantique des Cantiques, loin d'être une œuvre de Salomon, a été inspiré par un esprit d'opposition contre son règne, qu'il a pris naissance dans les États du Nord, c'est-à-dire dans les dix tribus constituées sous le sceptre de Jéroboam en royaume séparé, et que la Sulamite, une républicaine des temps antiques, est d'autant plus disposée à haïr son ravisseur, qu'elle voit en lui le fondateur du despotisme, l'oppresseur de son pays. La preuve sur laquelle se fonde M. Renan est celle-ci : la Sulamite, dans un des passages du poëme [1], est comparée à Thersa, l'ancienne capitale du royaume fondé par le fils de Nébate : « Tu es belle, mon amie, comme Thersa, charmante comme Jérusalem, mais terrible comme une armée en bataille. » Or, Thersa n'a été la capitale du royaume d'Israël que depuis le règne de Jéroboam jusqu'à celui d'Omri, le fondateur de Samarie. J'accorde sans peine à M. Renan que c'est dans cet intervalle, entre 915 et 924 avant Jésus-Christ, qu'il faut placer la composition du Cantique des Cantiques; mais il est impossible d'y apercevoir aucune intention politique ou satirique contre Salomon. Jérusalem, le siége de sa puissance et de sa gloire, n'est-elle pas mentionnée avec le même honneur que la capitale du schisme? En quoi d'ailleurs les premiers rois d'Israël ont-ils mieux mérité l'affection de leurs sujets, se sont-ils montrés plus favorables à l'antique liberté des tribus que les premiers rois de Juda? Depuis Jéroboam jusqu'à Omri, c'est une succession de

[1] Ch. 6, v. 4.

misérables tyrans et de vils meurtriers qui n'ont laissé que le souvenir de leur idolâtrie, de leur faiblesse et de leurs crimes. Ce qu'il y a de plus incompréhensible, c'est qu'en acceptant l'œuvre de restauration accomplie par M. Renan, le verset qui rappelle la grandeur et la beauté de Thersa, de la ville rebelle à la dynastie de David, se trouverait précisément placé dans la bouche de Salomon [1]. Il est également bien étrange que depuis les temps les plus reculés Salomon ait passé pour l'auteur du poëme tout entier, c'est-à-dire d'une satire écrite contre lui, et qui n'est pas un moindre outrage pour son intelligence que pour son caractère.

D'autres difficultés non moins sérieuses se présentent à chaque pas dans la succession des scènes, dans la marche du dialogue et dans les paroles mêmes qui en sont la substance. Mon intention n'est pas de les relever une à une ; mais il en est deux ou trois que je ne puis m'empêcher de signaler. Toute la charpente si laborieusement construite par M. Renan repose sur une seule base : l'enlèvement de la jeune paysanne par les soldats de Salomon. Supprimez cet incident, il n'y a plus de pièce. Eh bien ! par un hasard vraiment malheureux, il n'en existe pas la plus légère trace dans le Cantique des Cantiques ; il n'y est jamais fait allusion, même par un seul mot. Il est vrai que l'élégante traduction de M. Renan fait dire à la Sulamite, en forme d'*à parte :* « Imprudente ! voilà que mon caprice m'a jetée parmi les chars d'une suite de prince [2]. » Mais on lit dans le texte tout autre chose.

[1] *Voyez* l'*Étude sur le Cantique des Cantiques*, p. 36.
[2] P. 169 et 202.

Rendu littéralement, il signifie : « Je ne sais, mon âme m'a faite comme les chars d'Aminadab » ; ce qui veut dire, selon dom Calmet : « Mon âme m'a rendue aussi prompte que les chariots d'Aminadab. » La Vulgate dit : « Mon âme m'a troublée à cause des chars d'Aminadab[1]. » Quel est cet Aminadab ou Aminadib dont il n'est pas question dans l'histoire, et qu'est-ce qui a fait la réputation de ses chars? Faut-il traduire littéralement ce nom énigmatique et mettre à la place d'Aminadib « mon généreux peuple? » Je dirai comme la Sulamite : « Je ne sais. » Mais ce dont je suis certain, c'est qu'il n'est question ici ni d'un caprice, ni d'un prince, ni de sa suite. Pour avoir aperçu tout cela, il ne fallait pas moins que la lumière de la rampe et la perspective enchantée d'un système.

Ici c'est le sens des mots qui se révolte contre le système de M. Renan ; ailleurs c'est la situation et le mouvement de la pensée. Le deuxième chapitre du Cantique des Cantiques renferme un charmant passage, admirablement traduit par M. Renan, où le héros du poëme invite sa bien-aimée à sortir de sa demeure construite au haut d'un rocher, à le suivre dans les champs et à lui accorder d'abord le bonheur d'entendre le son de sa voix. Tout à coup la tendre supplication est interrompue par ces mots : « Prenez-nous ces renards, ces petits renards qui ravagent les vignes ; car notre vigne est en fleur. » Évidemment le vœu de l'amant a été exaucé : il se trouve déjà à la campagne et chasse les renards de sa vigne fleurie. Mais cela ne peut se concilier avec la captivité de

[1] *Anima mea conturbavit me propter quadrigas Aminadab.*

la Sulamite; car justement elle vient d'être enlevée et enfermée avec les odalisques au fond du sérail. Alors voici ce qu'imagine M. Renan : Accablée de douleur, la jeune captive s'est endormie; dans son sommeil, elle a un rêve, et ce qu'elle rêve elle le dit tout haut. Que lui représentent ces images d'un sommeil fiévreux? Naturellement celui qu'elle aime. Elle le voit venir, bondissant sur les montagnes comme un chevreuil; elle l'entend, il lui parle. Mais qu'ont à faire les petits renards dans tout cela? A la voix qui l'appelle, la Sulamite répond (toujours en rêve) « par une chanson de printemps qu'ils chantaient probablement au village, et qui leur sert de signe de reconnaissance[1]. » C'est trop ingénieux pour être vrai et même pour être possible, quand on songe qu'il s'agit d'une pièce qui remonte à au moins neuf siècles et demi avant notre ère. Qu'il me soit permis d'ajouter que c'est trop d'esprit et d'imagination pour cette science austère qui s'appelle la philologie.

Au reste, ces dons précieux sont prodigués en pure perte; car il n'y a pas deux scènes qui se lient visiblement l'une à l'autre et qui s'expliquent par elles-mêmes sans le secours d'un commentaire. Ajoutez à cela que le prétendu drame, déjà privé d'une exposition, d'un commencement, n'a pas non plus de fin. La Sulamite, après son troisième évanouissement, est enfin déposée par son berger « sous le pommier de la maison paternelle » ; elle se réveille ivre de bonheur et d'amour, rien ne peut plus la séparer de celui qu'elle aime, et le moraliste de la pièce a prononcé son apophthegme : « Les grandes eaux

[1] *Étude sur le Cantique des Cantiques*, p. 28.

ne sauraient éteindre l'amour, etc. » Ne semble-t-il pas que tout soit fini? Eh bien! non. Voici maintenant un dialogue entre les frères de la Sulamite, qui parlent d'elle comme d'une très-petite fille[1], et qui se confient, en termes énigmatiques, le sort qu'ils lui réservent quand elle sera grande. Puis revient la Sulamite elle-même, parlant un langage non moins obscur que ses frères, et enfin le berger, que son amante engage à fuir dans les montagnes. Le rideau tombe sur cette aimable invitation.

Le spirituel critique a réponse à tout, il explique tout, il trouve dans la variété de ses connaissances et dans la fécondité de ses idées les moyens de tout arranger ou d'adoucir au moins, quand il ne peut les détruire, les plus choquants désaccords. Mais plus il y met du sien, plus la thèse qu'il défend devient insoutenable, et dans l'entreprise où son merveilleux talent a échoué, aucun autre ne peut se flatter de réussir. Le Cantique des Cantiques n'a donc jamais été représenté, il n'a jamais été écrit pour aucun théâtre, ni public, ni domestique, il n'est pas un drame, mais un simple dialogue, comme les œuvres de l'Ancien Testament nous en offrent un grand nombre.

C'est quelque chose, je crois, d'avoir conservé au Cantique des Cantiques sa forme primitive, sa construction réelle; mais la question la plus intéressante n'est pas là. Quel est le but, quel est le sens de cette composition? Faut-il la prendre à la lettre et n'y voir qu'une peinture de l'amour? Faut-il la considérer comme une allégorie? Nul doute, dit M. Renan, qu'à l'origine le Cantique des

[1] *Et mammæ non sunt ei.*

Cantiques ne fût un livre profane, dans le sens ordinaire qu'on donne à ce mot [1]. » Ici encore j'éprouve le regret de ne point partager l'opinion de mon savant confrère et des critiques d'outre-Rhin. Avec plusieurs excellents esprits, au nombre desquels on compte M. Munk [2], je considère comme impossible de voir dans le poëme attribué à Salomon l'œuvre d'une seule main. Or, parmi les fragments dont il se compose, il en est un grand nombre qui sont absolument dépourvus de sens, s'ils ne cachent une intention, je ne dirai pas mystique, mais allégorique. Il y a une grande différence entre ces deux choses, et s'il est vrai, selon la juste observation de M. Renan, que le vieil esprit des Hébreux a été peu enclin au mysticisme, on ne lui reprochera pas d'avoir montré de l'éloignement pour l'allégorie.

Qu'on se rappelle les fortes et singulières images dont se servent les prophètes pour peindre l'idolâtrie. Qu'on songe avec quelle abondance et quelle hardiesse de métaphores Israël, devenu infidèle à Jéhovah, est toujours comparé à une femme adultère ou à une belle jeune fille recueillie dans l'abandon, qui trahit ensuite son époux et son sauveur. Qu'on relise surtout les chapitres XVI et XXIII du livre d'Ézéchiel. Le premier de ces deux morceaux nous représente un enfant rejeté dès sa naissance par ceux qui lui ont donné le jour, couvert de souillures, nageant dans son sang et près d'expirer. Un passant généreux porte sur lui un regard de pitié, le ramasse, le réchauffe dans son sein, le rend à la vie, puis, non con-

[1] *Étude sur le Cantique des Cantiques*, p. 115.
[2] Voyez *la Palestine*, p. 449-50.

tent d'apaiser sa faim et de couvrir sa nudité, lui fait une vie de délices, le pare des plus précieux ornements. Cet enfant devenu une jeune fille, « il lui prête serment et le reçoit dans son alliance. » Qu'arrive-t-il ensuite? L'ingrate, orgueilleuse de sa beauté, déshonore son bienfaiteur et abuse de ses bienfaits mêmes pour se plonger dans le désordre. Ce récit, qui tient presque autant de place que le Cantique de Salomon, c'est, d'après la déclaration expresse du prophète, l'histoire allégorique d'Israël et de Jéhovah. Le second chapitre, en racontant les abominations d'Ohola et d'Oholiba, c'est-à-dire de Jérusalem et de Samarie, nous offre le même tableau avec des couleurs qui peuvent blesser notre goût, mais dont l'âpre énergie n'a jamais été égalée, même par le pinceau de Juvénal. C'est cette naïveté dans la force, cette impudeur dans l'indignation qui a mis en verve l'esprit moqueur de Voltaire; mais pour Voltaire l'antiquité en général, et particulièrement l'antiquité biblique, a toujours été une lettre close.

Si la passion adultère, volage, insatiable, a été chez les écrivains hébreux le symbole de l'idolâtrie, pourquoi donc la constance dans la foi, la conservation intacte de l'alliance de Dieu et de son peuple ou cette alliance elle-même, ne serait-elle pas représentée par l'amour heureux et fidèle? Pourquoi cette peinture refuserait-on de la reconnaître dans le Cantique des Cantiques? Ce ne serait pas la première fois que Dieu, dans l'Ancien Testament, serait appelé « mon bien-aimé[1] », ni qu'on donnerait le nom de cantique à un chant allégorique destiné à

[1] *Dodi*, le même nom que la Sulamite donne à son amant.

célébrer son alliance avec Israël[1]. « Je vais chanter, dit un des plus anciens prophètes, je vais chanter à mon ami le cantique de mon bien-aimé, celui qui regarde sa vigne[2]. » Et quel est le sujet de ce chant? Le bien-aimé avait une vigne sur une grasse colline. C'est lui-même qui l'avait plantée de ceps précieux; il l'avait cultivée avec amour et protégée avec des soins jaloux. Mais au lieu des fruits exquis qu'il espérait, elle ne lui a donné que du verjus. Cette vigne, il est à peine besoin de le dire, c'est le peuple hébreu, et celui qui l'a plantée, c'est l'Éternel.

Prétendra-t-on qu'il y a dans le Cantique des Cantiques des images beaucoup trop libres et trop vives pour se prêter à une allusion purement historique ou religieuse? Mais des images encore plus fortes sont semées à pleines mains dans les deux fameux chapitres d'Ézéchiel. L'allégorie, pourrait-on objecter encore, pour être admise dans l'intention générale de l'écrivain, aurait besoin de se soutenir et devrait sans peine être saisie dans chaque détail. Or, on ne peut raisonnablement prétendre qu'il en soit ainsi dans le poëme en question. Cela est vrai; mais qu'on essaie donc de nous expliquer verset par verset le chant de la vigne dégénérée ou l'histoire des deux jeunes femmes dans lesquelles ont été personnifiées les deux capitales de la Palestine. Ce serait une grave erreur de se représenter les personnages qui ont écrit la Bible comme des *auteurs*, ou ce que nous appelons aujourd'hui, dans

[1] *Schir* en hébreu. *Le Cantique des Cantiques* s'appelle *Schir ha Schirim.*
[2] *Isaïe*, ch. 5 v. 1er.

une acception littéraire, des *artistes*. Peu leur importait la régularité du plan ou l'unité de composition. L'idée ou la passion du moment leur faisant oublier le but final, ils mêlaient sans scrupule le sens propre au sens figuré et le sens figuré au sens propre.

Le Cantique des Cantiques nous en présente plus d'une preuve; car, je le répète, de nombreux passages de ce ravissant dialogue ne sont que des mots sans suite, si l'allégorie ne leur donne un sens. Tel est, par exemple, le portrait que fait la Sulamite de son bien-aimé : « Sa tête est de l'or pur ; ses yeux sont des colombes qui se baignent dans le lait, posés sur les bords d'un vase plein... ; ses mains sont des anneaux d'or émaillés de pierres de Tharsis ; ses reins sont un chef-d'œuvre d'ivoire couvert de saphirs, etc. [1]. » Telle est aussi la comparaison du nombril avec une coupe pleine de vin aromatisé, du ventre avec un monceau de froment entouré de lis. Je ne puis ni ne veux tout citer. Qu'il me suffise de remarquer que M. Renan lui-même a eu recours plus d'une fois à l'interprétation allégorique [2].

L'allégorie, c'est le génie même de l'Orient, c'est pardessus tout celui de la Terre Sainte. Qu'on joigne à ce trait de physionomie un autre signe distinctif de la race hébraïque : l'amour de Dieu exalté au point d'absorber toute la vie, de laisser son empreinte sur la forme des vêtements et sur les portes des maisons, de se mêler à toutes les images de la nature extérieure et d'appeler un grand fleuve, une haute montagne, un vent violent, *le*

[1] Ch. 5, v. 10 et suiv.; traduction de M. Renan, p. 166.
[2] *Voyez* p. 209, 181, 182, 208.

fleuve de Dieu, la montagne de Dieu, le vent de Dieu; d'arracher au psalmiste cet accent passionné : « Comme le cerf altéré soupire après les courants d'eau, ainsi mon âme soupire après toi, ô Seigneur » ; de faire écrire par le législateur, en tête de son Code : « Tu aimeras Jéhovah, ton Dieu, de tout ton cœur, de toute ton âme et de toutes tes forces. » On comprendra alors que les passions profanes, que les transports de l'amour purement humain n'ont jamais pu, même un seul instant, occuper sans partage les écrivains et les poëtes de cette nation, et qu'elle est beaucoup plus fondée qu'on ne pense la tradition qui compte le Cantique des Cantiques parmi les livres saints.

UN NOUVEAU SYSTÈME

D'EXÉGÈSE BIBLIQUE

Quand on considère la diversité des interprétations dont les livres saints ont été l'objet depuis les temps les plus reculés; quand on songe à tous les systèmes philosophiques, à toutes les sectes religieuses qui ont invoqué tour à tour leur autorité et leur témoignage, on croit voir dans la Bible comme un vaste champ d'exploitation également propre à toutes les cultures, mais qui, incapable de rien produire par lui-même, ne permet à chacun de récolter que ce qu'il a semé. Ce ne sont pas seulement les résultats qui diffèrent les uns des autres, je veux dire les opinions qu'on professe au nom du texte sacré, mais aussi les moyens par lesquels on les obtient, ou pour mieux dire, par lesquels on les substitue au sens primitif, les méthodes, les systèmes d'exégèse. On en distingue généralement deux : l'exégèse rationnelle et l'exégèse allégorique ou mystique. Celle-ci remonte bien au delà des temps évangéliques, jusqu'à la naissance de la secte des Esséniens. Appliquée avec une singulière audace par

Philon, par les gnostiques, par les adeptes de la Kabbale, elle a été la règle constante du mysticisme sans distinction de religion, de parti ou d'école. On croit généralement que l'exégèse rationnelle ne date que du dernier siècle et qu'elle est tout entière la création de l'Allemagne protestante. C'est une erreur. Au fond qu'étaient ces Sadducéens qui, attachés au sens naturel des livres de Moïse, refusaient d'admettre, sur la foi de la tradition, l'existence d'une vie future? C'étaient des rationalistes. Le rationalisme a trouvé également des partisans au moyen âge, les uns issus de la synagogue, les autres sortis de l'Église. Maïmonide, Ibn-Ezra, Abailard dans son *Introduction à la théologie chrétienne*, peuvent à bon droit revendiquer ce titre. Le *Traité thélogico-politique* de Spinoza est un autre monument, et non un des moins éclatants de l'exégèse rationnelle.

C'est une autre erreur de s'imaginer que la dernière de ces deux méthodes, malgré l'appareil scientifique dont elle aime à s'entourer, et le ton absolu de ses affirmations, soit beaucoup plus rigoureuse que la première. En somme, il y a autant de puérilités, d'assertions arbitraires, de chimériques inventions et de mépris pour l'histoire dans les élucubrations du docteur Paulus et même de M. Ewald, que dans la *Vie de Moïse,* dans l'*Agriculture céleste,* dans maints sermons de Savonarole ou dans les feuilles volantes de Hamann et de François Baader. Il ne faut donc pas s'étonner si, pour donner plus de force à une doctrine parfaitement connue et arrêtée d'avance, on a songé à réunir ces deux procédés dans une exégèse nouvelle.

C'est cette entreprise qui a été tentée, on verra tout

à l'heure avec quel succès, par un savant homme longtemps professeur d'hébreu au collége de la Sapience, par M. l'abbé Lanci, mort il y a quelques années à Paris, après avoir expié dans la pauvreté et dans l'exil la liberté de ses opinions. C'est elle qui a inspiré le volumineux et singulier ouvrage dont je vais essayer ici de donner une idée : les *Paralipomènes pour servir à l'explication de l'Écriture sainte par des monuments phéniciens, assyriens, et égyptiens*[1].

Depuis longtemps les études bibliques, malgré leur prodigieuse fécondité, n'ont pas produit un livre plus original et plus curieux. C'est, avec la ferme et sincère volonté de rester fidèle à l'orthodoxie catholique, une méthode d'interprétation où l'esprit critique de la moderne Allemagne, appelant à son secours toutes les langues de l'Orient, les hiéroglyphes de l'Égypte, la science de l'antiquaire, la symbolique, éclairée par les monuments, se combine presque toujours avec les procédés les plus décriés du mysticisme, avec l'usage de l'allégorie, avec les comparaisons numériques, les transformations de noms, les transpositions de lettres, et toutes les subtilités mises en usage par les adeptes de la Kabbale. Sans la science étendue et bien réelle qui accompagne tous ces artifices, j'aurais cru, en lisant ce livre, être rentré dans le cercle de mes anciennes études. A part quelques aperçus fort ingénieux et même profonds; à part quelques monuments de la civilisation phénicienne et carthaginoise, expliqués avec habileté, les résultats

[1] 2 vol. in-4°, Paris, imprimerie orientale de Dondey-Dupré, 1845, en italien.

obtenus par M. Lanci ne sont pas moins étranges que sa méthode. Ils forment dans leur ensemble un système assez bien coordonné, mais visiblement préconçu, au service duquel ont été appelés, selon les besoins du moment, les différents moyens dont nous venons de parler. L'œuvre entière ne tend à rien moins qu'à changer complétement le sens et le génie de la langue hébraïque, qu'à faire passer pour un tissu d'erreurs et de contre-sens inintelligibles les plus anciennes et les plus célèbres versions de la Bible ; la traduction des Septante, si chère aux juifs d'Alexandrie et aux premiers Pères de l'Église ; les paraphrases chaldaïques adoptées par les juifs de la Palestine, et enfin la Vulgate, que l'Église catholique a consacrée par la voix d'un concile. Il m'est revenu que M. l'abbé Lanci, quoique professeur de langues orientales au collége de la Sapience, n'a pas obtenu l'autorisation de faire imprimer son ouvrage à Rome. Je le conçois sans peine ; car établir en principe que, depuis deux mille ans environ que la langue des patriarches et des prophètes est devenue une langue morte, personne n'a pénétré d'une manière un peu profonde dans le sens des livres saints, n'était-ce pas ébranler le fondement même de toute autorité religieuse, et les sentiments personnels de l'auteur, sa circonspection, sa piété ardente et sincère, pouvaient-elles être considérées comme une garantie suffisante contre les conséquences de sa critique? Je n'ai pas à me prononcer sur le fond de cette question ; ou plutôt j'avoue sans détour que je ne reconnais point de limite à la liberté d'examen ; mais l'impartialité me fait un devoir de dire que la logique me paraît avoir été, dans cette circonstance, du côté de l'autorité.

Pour rassembler en un résumé sommaire et faire apprécier d'un seul coup d'œil les principaux résultats des recherches de M. Lanci, je suis obligé de suivre un ordre plus régulier que celui qu'il a établi lui-même, dominé comme il l'était par les mille détails, par les mille accidents d'un ouvrage de philologie et d'archéologie à la fois. L'idée qui paraît dominer tout son livre, et qu'il partage avec un grand nombre de théologiens, c'est qu'il a existé près du berceau du genre humain un foyer primitif de civilisation, dont les rayons se sont répandus peu à peu sur toute la terre, en s'affaiblissant, en se corrompant chez la plupart des hommes, et en gardant chez quelques-uns leur pureté originelle. La révélation du mont Sinaï n'est qu'une restauration de cette sagesse, de cette révélation des premiers temps. Toutes les mythologies, toutes les superstitions, même les plus obscures et les plus abjectes, en conservent quelques traces et n'en sont que des souvenirs dégradés. De là l'impossibilité de comprendre le sens véritable des saintes Écritures si on ne les compare aux monuments religieux des autres peuples de l'antiquité, particulièrement de ceux qui ont habité l'Orient, première patrie de la race humaine. C'est dans ce parallèle que M. Lanci déploie toute son originalité, toutes les ressources de son vaste savoir, de son esprit, et il faut ajouter de sa féconde imagination.

L'un des premiers objets de ses recherches, c'est l'institution de l'écriture, naturellement liée aux plus anciens symboles de la religion. Si nous l'en croyons, l'écriture a existé avant le déluge, inventée par Enoch, pour fixer dans la mémoire des hommes les mystères du nom de

Dieu. Lorsque la Genèse, après nous avoir raconté comment ont été fondées les premières villes et se sont formées les premières sociétés humaines, ajoute que ce fut alors seulement que l'on commença d'invoquer le nom de Jéhovah, cela signifie, selon M. Lanci, que dans ce temps-là on imagina d'écrire le nom de Dieu : car le mot hébreu *karah*, que l'on traduit par *invoquer*, signifie aussi *lire*, et l'art de lire suppose évidemment celui d'écrire. Il n'y avait donc, dans l'origine, qu'une seule écriture, comme il n'y avait qu'une seule langue et un seul culte. Ces trois choses, dans l'opinion de M. Lanci, tiennent étroitement l'une à l'autre et servent à s'éclairer mutuellement.

Cette écriture primitive et universelle, à cause de l'usage tout religieux auquel elle servait, est appelée par les livres saints l'Écriture divine ou l'Écriture de Dieu. Elle se composait tout entière de caractères hiéroglyphiques, disposés dans le même ordre que la marche apparente du soleil, d'après laquelle les premiers hommes ont naturellement dirigé tous leurs mouvements. Mais comme la marche du soleil nous semble différente suivant la place que nous occupons sur le globe, il en résulte que la disposition des caractères de l'écriture n'a pas pu être la même pour tous les hommes, et les différences que nous remarquons à cet égard entre les principaux peuples de la terre, sont comme une preuve permanente de ce que la Bible nous apprend sur l'origine de ces peuples et celle de l'humanité entière. En effet, les nations de l'Orient, descendues de Sem, et qui passent généralement pour les plus anciennes, ayant devant elles le lever du soleil, et derrière elles son coucher, le midi à leur

droite, et le nord à leur gauche, étaient primitivement dans l'usage, comme le sont encore les Chinois, d'écrire de haut en bas, ou d'avant en arrière, en forme de colonnes qui se suivaient elles-mêmes, d'une manière parallèle, de gauche à droite. Au contraire, les descendants de Japhet, les races qui ont peuplé les zones tempérées du globe, s'avançant de plus en plus vers l'Occident, et voyant par conséquent le midi à leur gauche et le nord à leur droite, ont pris l'habitude de disposer dans le même sens les signes de leur écriture. Enfin la postérité de Cham, les nations qui se sont répandues en Afrique et dans les régions de l'équateur, recevant de tous les côtés, avec une force égale, les rayons solaires, donnent indifféremment à leur écriture tantôt une direction et tantôt une autre, sans marquer de prédilection pour aucune. C'est ainsi que les hiéroglyphes égyptiens se suivent à la fois d'avant en arrière, ou de haut en bas, de gauche à droite, et de droite à gauche. M. Lanci, entraîné par ces considérations ingénieuses, semble avoir oublié que la langue sanscrite, dont la haute antiquité ne saurait être mise en doute, et qui appartient certainement à l'Orient, ne s'écrit pas dè droite à gauche, ainsi que son système l'exige, mais de gauche à droite, comme les langues de l'Occident.

Ce n'est pas seulement l'arrangement matériel des caractères de l'écriture qui, selon M. Lanci, a varié avec le temps, à mesure que les hommes, se multipliant et se corrompant, sur la terre, ont perdu le souvenir de leur commune origine; mais l'écriture elle-même, ou les éléments dont elle se compose, ont subi partout une révolution considérable. Aux signes hiéroglyphiques dont

elle était formée d'abord, et qui exprimaient d'une façon tout à fait merveilleuse, sans l'intermédiaire des langues parlées, les mystères les plus profonds de la sagesse primitive, succédèrent peu à peu les signes phonétiques ou les lettres de l'alphabet, qui n'ont par elles-mêmes aucun rapport avec les idées, et ne représentent que les différents sons de la voix humaine. Le premier alphabet, si nous en croyons M. Lanci, que les hommes aient inventé, est celui des Phéniciens, dont les caractères ont encore beaucoup de ressemblance avec les hiéroglyphes et les symboles religieux des plus anciens peuples du monde. Il en cite des exemples que je regrette de ne pouvoir pas reproduire ici; car, s'ils ne donnent pas plus de solidité au système, ils attestent du moins l'esprit inventif de l'auteur. Mais, malgré l'introduction des caractères de l'alphabet, fruits de la corruption et de l'oubli, le langage hiéroglyphique se conserva longtemps encore parmi les sages et les prêtres. Moïse en avait fait usage sur les premières tables de la loi, celles qu'il brisa de colère en voyant son peuple prosterné devant le veau d'or; il en est resté des traces nombreuses, non-seulement sur les monuments de marbre et de pierre, mais dans les monuments de la parole, dans l'écriture dégénérée dont les envoyés de Dieu furent obligés de se servir pour transmettre leur enseignement, enfin dans le texte hébreu des livres saints. Parmi ces signes, aujourd'hui méconnus, d'une sagesse ineffable, il faut comprendre le nom propre de Dieu, le fameux tétragramme qui a tant exercé les théologiens, les philologues, et même certains philosophes, enfin le mot *Jéhovah*.

Le mot Jéhovah, que M. Lanci, contrairement à la

tradition universellement adoptée depuis deux mille ans, nous enseigne à prononcer *Jaoh*, se compose de quatre lettres qui auraient pour équivalentes le iota des Grecs ou le *j* des Allemands, une *h*, un *v*, ou, selon M. Lanci, un *o* et encore une *h*. Ces quatre signes, bien qu'ils forment dans la réalité un seul et même nom tout à fait indivisible, sont rangés par M. Lanci en deux groupes dont chacun, pris à part, devient pour lui, par le procédé kabbalistique de la transformation des lettres, un mot très-significatif, et qui lui offrent dans leur réunion une idée profonde et sublime, une révélation entière, ou tout un système de théodicée. Qu'on essaye, en effet, de lire ces deux groupes comme on lit en général tous les mots de la langue hébraïque, c'est-à-dire de droite à gauche, on n'y trouvera aucun sens; mais que l'on suive la direction opposée, en commençant par la gauche pour finir par la droite, alors on aura les deux pronoms personnels *ho, hi*, qui représentent en hébreu les deux sexes ou les deux genres, *lui, elle*. Que signifie la réunion de ces deux pronoms en un seul mot, appliqué à Dieu comme un nom propre? Rien n'est plus facile à dire : elle signifie que Dieu est le mystérieux androgyne dont l'idée revient si fréquemment dans la théologie et dans la mythologie des anciens; qu'il est le principe unique et universel des choses qui, en créant le monde, a rempli à la fois, d'une manière divine, le rôle des deux sexes; qu'il est en même temps la force qui produit et l'amour qui conserve, la puissance qui exécute et l'intelligence qui conçoit, la justice qui punit ou qui réprime, et la bonté d'où partent les récompenses et les grâces, le Père générateur de tous les êtres et le Fils éternellement engendré. C'est ainsi que les

deux parties égales dont se compose le mot Jéhovah, nous apprennent à distinguer en Dieu deux classes d'attributs : ceux qui se rapportent à la justice ou à la force, et ceux qui appartiennent à la sagesse ou à l'amour : ceux-ci, qui occupent la première place, c'est-à-dire la droite, sont représentés par le signe du féminin ; ceux-là, qui occupent la gauche, ont pour symbole le signe du masculin. La réunion de ces deux signes en un seul nom exprime pour nous l'unité de l'essence divine. Bien d'autres mystères encore sont renfermés dans ce nom merveilleux ; mais notre intelligence ne serait plus en état de les comprendre, et les sages mêmes des premiers temps savaient rarement y pénétrer.

Fort de cette prétendue découverte, M. Lanci ne craint pas de se mettre en révolte contre toutes les traductions connues de la Bible. Il faut que partout et toujours, tantôt en faisant violence aux textes, tantôt en les expliquant avec infiniment d'art, le plus souvent en substituant au sens des mots hébreux celui des mots arabes qui ont à peu près la même consonnance, il retrouve les attributs renfermés dans le nom de Jéhovah et l'antithèse qu'ils forment entre eux. Tous les autres noms que la Bible donne à Dieu ne sont, d'après lui, que l'expression analytique des idées comprises dans le tétragramme ; ils se partagent entre eux, si l'on peut parler de la sorte, le sens que celui-ci contient à lui seul. C'est ainsi qu'*Adonaï* est le nom du dieu fort ; *Schaddaï*, du dieu victorieux ; *Elion*, invoqué par Melchisédec, celui du dieu de la miséricorde ; *Elohim*, qui, à cause du signe du pluriel dont il est revêtu, a tant embarrassé les commentateurs, et se traduit d'ordinaire par *les dieux*, désigne, selon

M. Lanci, les deux attributs réunis de la bonté et de la grandeur; enfin *Jéhovah Sabaoth*, le terrible dieu des armées, que l'on a pris si longtemps pour le dieu national des Juifs, devient, par une suite de transformations d'hébreu en arabe et d'arabe en hébreu, le dieu de l'ordre et de l'amour, l'auteur de la paix et la source de tout bien. Aux preuves étymologiques invoquées en faveur de ce résultat, M. Lanci ajoute, à la manière des kabbalistes, des considérations tirées des nombres que représentent les différents noms de Dieu. Il s'applique à démontrer qu'entre ces nombres existent les mêmes rapports qu'entre les noms eux-mêmes, tels qu'il les a d'abord expliqués, et je suis obligé de convenir qu'il y réussit à merveille, grâce au soin qu'il prend de supprimer ce qui est de trop, d'ajouter ce qui manque et de modifier ce qui le gêne. En lisant le chapitre où M. Lanci poursuit ce but chimérique, on a de la peine à se convaincre qu'il a été écrit par un des savants les plus distingués de nos jours. Il faut avoir un grand superflu d'érudition et d'esprit pour en faire un pareil emploi. Mais un peu de patience! Nous rencontrerons tout à l'heure des résultats encore plus inattendus.

Toute cette science, qui remonte au berceau du genre humain, se perdit dans la corruption effroyable à laquelle se livra la génération du déluge. On fut obligé de la dissimuler, afin que l'imagination dégradée des hommes n'abusât pas, comme elle l'a fait pourtant, de cette idée des sexes prise pour symbole de l'essence divine. C'est ainsi que les quatre lettres du tétragramme furent transposées, comme nous venons de le voir, et que le sens du mot Jéhovah, qui, dans tous les temps, n'a été compris que d'un très-petit nombre d'élus, est resté perdu entière-

ment depuis le déluge jusqu'à Moïse. Comment et à quelle occasion Moïse l'a-t-il retrouvé? C'est ce que M. Lanci va nous apprendre par une interprétation tout à fait nouvelle de deux chapitres de la Bible. On se rappelle ce passage vraiment étrange de l'Exode (ch. 33 et 34) où Moïse, suppliant Dieu de lui laisser voir sa face, obtient pour toute grâce d'apercevoir par derrière la gloire divine, après qu'elle aura passé sous ses yeux et pendant que lui-même, caché dans le creux d'un rocher, entendrait Dieu prononcer son propre nom et énumérer ses divins attributs. Selon M. Lanci, le passage dont nous parlons se compose tout entier de mots à double sens, et le vrai sens que l'écrivain sacré voulait dérober par là même à la connaissance du vulgaire a échappé jusqu'à présent à tous les interprètes de l'Écriture sainte. Moïse ne demande pas à Dieu ce qui est impossible, c'est-à-dire de voir face à face celui qui est pur esprit, et d'embrasser d'un regard l'être sans borne. Par la même raison, Dieu ne peut lui promettre de passer devant lui comme le ferait un homme et de se laisser apercevoir par derrière. Mais la grâce que Moïse implore, c'est de connaître, c'est de comprendre le saint nom de Dieu, c'est-à-dire le tétragramme dont la signification, perdue depuis des siècles, n'est plus comprise par aucun homme vivant. Cette grâce lui est accordée. Dieu, écrivant deux fois devant lui son nom sur une pierre, une fois avec la transposition qu'il a subie, une autre fois en rendant chaque lettre à sa véritable place, lui apprit ainsi que ces deux noms n'en font qu'un, et que, pour en pénétrer la profondeur, il faut le lire en sens inverse ou d'arrière en avant. C'est là ce que signifie cette gloire divine aperçue par derrière.

Le creux du rocher où, selon les traductions ordinaires, Moïse se plaça en attendant qu'elle fût passée, c'est la pierre sur laquelle le tétragramme a été gravé par une main invisible. Enfin les paroles que Dieu fait entendre aux oreilles de son serviteur sont la définition de ce nom ineffable et l'énumération de ses attributs opposés.

On se tromperait toutefois si l'on pensait que le nom divin, source et résumé de toute science, ne s'est conservé que dans la langue et dans les traditions des Hébreux ; M. Lanci le trouve aussi, mais sous une forme un peu différente, parmi les symboles religieux des nations idolâtres, particulièrement des Phéniciens et des Égyptiens. Il a remarqué chez les premiers, et presque chez tous les peuples de l'Orient, la consécration du nombre huit. Ils attribuaient au soleil, principal objet de leur culte, huit révolutions ; ils avaient coutume de figurer sa marche par huit cercles disposés de diverses manières ; ils réunissaient dans le même nombre les quatre saisons et les quatre points cardinaux ; ils donnaient de préférence la forme octogone à leurs monuments religieux, aux amulettes qui servaient à leurs superstitions et dont quelques-unes subsistent encore dans nos musées. Or le nombre huit n'est-il pas composé de 2 et de 6 ? 2 et 6, placés l'un à côté de l'autre, ne forment-ils pas 26, c'est-à-dire le nombre exprimé par les quatre lettres du mot *Jéhovah ?* On sait que chez les Hébreux, comme chez les Grecs et les latins, les lettres servaient en même temps à désigner les nombres. Ceux que représentent les quatre lettres du tétragramme forment en effet, ajoutés l'un à l'autre, le nombre 26. Mais où donc M. Lanci a-t-il vu que les patriarches et les prophètes connaissaient notre

système de numération décimale et que, représentant par les mêmes signes les dizaines et les unités, ils écrivaient celles-là à la gauche de celles-ci? D'ailleurs, en admettant cette étrange supposition, pourquoi le nombre 8 serait-il plutôt l'expression abrégée, le symbole du nombre sacré 26, que des nombres profanes 44, 53, 71 ou 17 et 35? Car le nombre 8 peut aussi bien se partager entre 4 et 4, entre 5 et 3, entre 7 et 1, qu'entre 2 et 6. Il n'y a pas d'efforts que ne fasse M. Lanci pour nous prouver que ce même nombre était aussi consacré chez les Hébreux, qu'il était à leurs yeux comme un symbole d'espérance et de foi, comme le sceau de Dieu, dont tous leurs chants religieux devaient porter l'empreinte. De là leur prédilection pour l'octave, c'est-à-dire les strophes composées de 8 versets et les poëmes composés de 8 strophes. De là encore dans l'Église catholique l'usage de célébrer l'octave de certaines fêtes. Il y a en effet quelques psaumes où ce rhythme se fait remarquer; mais M. Lanci en a singulièrement augmenté le nombre par des divisions ou des suppressions tout à fait arbitraires. C'est ainsi que pour trouver 8 octaves dans le cantique de Moïse qui se compose de 70 versets, il retranche les quatre premiers de ces versets comme appartenant à l'exorde, et les deux derniers comme appartenant à la conclusion.

Voici maintenant comment M. Lanci a retrouvé le nom du vrai Dieu chez les anciens Égyptiens. Parmi les symboles religieux de ce peuple, il a remarqué trois petites croix creusées à leurs surfaces de petits sillons que séparait les uns des autres un pareil nombre de lignes en relief. La première de ces croix, construite en pierre noire, portait à son sommet 4 sillons; il y en avait 15 sur

la branche longitudinale, et sur la branche transversale il avait compté 11 lignes en relief. M. Lanci n'hésite pas à regarder ces nombres comme très-significatifs. Le nombre 4 représente les quatre lettres du tétragramme; le nombre 15 et le nombre 11 faisant ensemble 26, en représente les deux moitiés; et comme chacune de ces deux moitiés exprime un sens différent, il est juste qu'elles soient indiquées par des marques différentes; de là les deux espèces de lignes dont nous venons de parler. La seconde croix était semblable à la première, à cela près que la place des deux derniers nombres se trouvait changée, les quinze sillons occupant la branche transversale et les onze lignes en relief la branche longitudinale. Mais cela même a un sens. Les prêtres égyptiens qui avaient construit ces symboles voulaient dire que les attributs de Dieu sont égaux en puissance, la bonté à la justice, et l'amour à la force. Enfin la troisième croix, de couleur blanche, n'avait que trois lignes à son sommet, puis sept d'un côté et onze de l'autre. Mais cette difficulté n'embarrasse pas l'ingénieux archéologue. Il y a aussi un nom divin de trois lettres, formé du tétragramme par la suppression de la quatrième lettre, la même que la seconde. Ces trois lettres ensemble expriment le nombre 21 qui est aussi la somme de 3, de 7 et de 11. Enfin la couleur blanche nous apprend que ce nom est moins mystérieux et moins profond que le tétragramme. M. Lanci nous indique bien d'autres symboles encore du culte égyptien, qui, selon lui, se rapportent d'une manière non moins évidente aux attributs exprimés par le mot Jéhovah. De ce nombre sont l'aspersoir, qu'on avait pris mal à propos pour un fléau, et le bâton pastoral; le premier, signe de l'amour et de la

bénédiction, de la miséricorde de Dieu; le second, de son autorité ou de sa justice. Celui-ci ressemble à un *aleph* de forme primitive ou phénicienne, celui-là à un *tau*. De là ces paroles que l'Écriture met dans la bouche de Dieu : Je suis *aleph* et *tau*, c'est-à-dire je suis la justice et la mi séricorde, l'amour et la force; sens très-profond qui disparaît dans la traduction grecque : Je suis *alpha* et *oméga*. M. Lanci suppose que les prêtres égyptiens ont appris tous ces secrets de Moïse, qui lui-même, comme nous l'avons montré, les tenait directement de Dieu. Avant Moïse, les quatre lettres du tétragramme n'exprimaient pas les mêmes nombres parce qu'elles n'occupaient pas la même place dans l'alphabet. L'alphabet égyptien était un hymne en l'honneur des Pharaons; le législateur des Hébreux en a fait un hymne en l'honneur de l'Éternel. Ainsi, on le voit, tout a une signification dans cette haute antiquité; tout est marqué au coin de la piété et de la sagesse.

Mais comment les nations si bien instruites sont-elles tombées dans l'idolâtrie et dans les plus monstrueuses superstitions? Le voici : les prêtres ont gardé pour eux leur science, et le peuple, abandonné à ses grossiers instincts, n'a pas tardé à prendre à la lettre ou à détourner de leur sens les symboles de la vraie religion. Aussi peut-on dire que toutes les mythologies ne sont qu'une dégénération de la foi primitivement révélée au genre humain et plus tard aux Juifs. Les deux attributs opposés de Dieu représentés symboliquement dans le tétragramme, devinrent peu à peu deux personnes mythologiques de sexes différents, et cette idée, une fois introduite dans la pensée des hommes, ne garda plus de mesure; le ciel devint un lieu de débauches. Cependant, avant d'en venir là,

c'est-à-dire aux dieux imaginaires de la mythologie, on était tombé plus bas encore, dans le culte du soleil. En effet, les deux attributs opposés de Dieu, les deux moitiés du tétragramme étaient représentées par des chérubins; les deux chérubins, selon M. Lanci, étaient deux disques ailés, symboles de la grandeur et de la sagesse, de la puissance et de la bonté. Ces deux emblèmes prirent bientôt la place des idées qu'ils exprimaient, et l'on adora le soleil sous deux formes différentes, l'une masculine et l'autre féminine : le soleil au solstice d'été, et le soleil au solstice d'hiver. Enfin, à la place de la justice et de l'amour, on imagina deux divinités éternellement en guerre, l'une bienfaisante et l'autre malfaisante, Ormuzd et Ahrimane, Osiris et Typhon, Odin et Locke, etc. Ainsi se trouvent expliqués tous les genres d'idolâtrie, le sabéisme, le dualisme et le polythéisme; tous sont sortis de la même source, sous l'empire des mêmes erreurs et des mêmes passions. A quoi donc a-t-il servi de révéler miraculeusement la vérité aux hommes, si on devait la leur cacher ensuite de manière à la rendre introuvable? Pourquoi ces hiéroglyphes, ces symboles, ces mystères, ces nombres sacramentels, pour déguiser, au reste, des idées assez communes, si toutes ces précautions devaient tourner au profit de la superstition, de l'idolâtrie et de l'ignorance?

Me bornant aux observations que j'ai faites à mesure que l'occasion s'en présentait, je n'entreprendrai pas une discussion régulière de ce système; une pareille tâche n'apprendrait rien à personne; car elle consisterait à rétablir simplement l'histoire, les règles de la critique et le sens grammatical des mots si arbitrairement détour-

nés de leur usage. Nous aimons mieux voir dans le livre de M. Lanci une œuvre d'imagination et d'esprit soutenue par une rare érudition, et, à ce titre, il est plein d'originalité et d'intérêt. On y marche de surprise en surprise, et les paradoxes les plus étranges y prennent à la longue tous les caractères de la vraisemblance. Il y a aussi, comme je l'ai dit, quelques aperçus vrais, dont la philologie et l'histoire pourraient tirer parti ; des explications ingénieuses, sinon incontestables, de plusieurs passages très-obscurs des livres saints, et des observations de détail qui suffiraient seules pour donner une haute idée du talent et de la patience de l'auteur. Enfin, contrairement au but que l'auteur s'est proposé, le livre de M. Lanci sera un argument de plus contre cette vieille hypothèse qu'il existe quelque part, enfouie sous une lettre morte, cachée par de grossiers symboles, une science mystérieuse et surhumaine, de sublimes arcanes dont on peut obtenir la connaissance en torturant les monuments et les langues, en abandonnant le sens naturel des mots et des faits. Non, la lumière n'a pas été donnée à l'homme pour la mettre sous le boisseau, et quand l'homme a cru la posséder, il n'a pas été le maître de la dérober à ses semblables. La vérité, une fois connue, sait se faire jour, et c'est n'avoir pas de foi dans sa divine puissance que de prétendre qu'on peut la quitter volontairement pour des chimères et des mensonges. Il n'est pas juste non plus de dire que, dès les temps les plus reculés, la science ait existé toute faite pour quelques hommes privilégiés ; la science est, comme la liberté, le fruit de laborieuses conquêtes, la fille du travail et du temps.

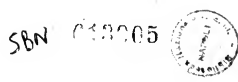


TABLE DES MATIÈRES

FIN DE LA TABLE DES MATIÈRES

PARIS. — IMPRIMERIE DE A. WITTERSHEIM,
Rue Montmorency, 8.

